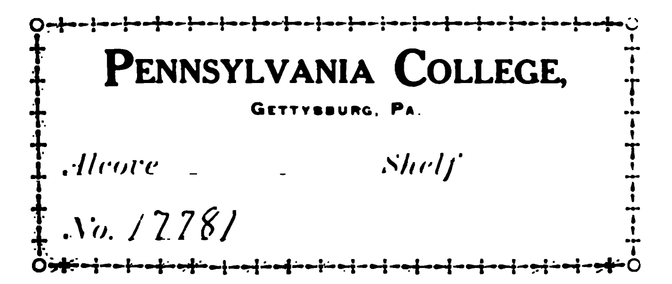



PENNSYLVANIA COLLEGE,
GETTYSBURG, PA.
Alcove
Shelf
No. 12781





Allgemeine Geschichte

der

christlichen Religion

und

Kirche.

Von

Dr. August Neander.

Das Wort des Herrn:
Mein Reich ist nicht von dieser Welt.

Zweite und verbesserte Auflage.

Zweite Abtheilung,

welche die Kirchengeschichte von Constantin d. G. bis auf Gregor d. G. enthält.

Hamburg, 1847.

Bei Friedrich Perthes.

Allgemeine Geschichte
der
christlichen Religion
und
Kirche.

Von

Dr. August Neander.

Das Wort des Herrn:
Das Reich Gottes ist einem Sauerteig gleich.

Das Wort des Apostels Paulus:
Unser Wissen ist Stückwerk, aber die Liebe ist das Größeste.

Zweite und verbesserte Auflage.

Vierter Band,
welcher den vierten und letzten Abschnitt der zweiten Abtheilung enthält.

Hamburg, 1847.

Bei Friedrich Perthes.

Zueignung der ersten Auflage.

Sr. Hochwürden

dem

Herrn Abt Dr. G. J. Planck

am Tage

der funfzigjährigen Feier

seines Lehramtes

gewidmet.

Theuerster und innigstverehrter Lehrer!

Nehmen Sie an dem Tage, an dem gewiß so Viele sich vereinigen, ihre Liebe, Verehrung und Dankbarkeit vor Ihnen auszusprechen, auch diesen Ausdruck der unverlöschlichen, herzlichen Dankbarkeit eines alten Schülers, der Ihnen so gering auch das ist, was er Ihnen darbringt, doch das Beste darbringt, was von seinem Standpunkte aus er darzubringen vermag, mit Ihrer gewohnten nachsichtigen Liebe auf. Wenn Sie auch mit Vielem in diesem Werke nicht zufrieden sind, so werden Sie doch in dem Streben nach wohlwollender Gerechtigkeit den Schüler nicht verkennen, der von dem großen Meister selbst, dem er so Vieles verdankt, zuerst gelernt hat, dem suum cuique in der Auffassung der Geschichte nachzustreben. Und Sie werden am besten mit Ihrer,

von dem Geist der Liebe verklärten, nun durch ein halbes Jahrhundert erprobten Gerechtigkeit auch jeden Ihrer Schüler, der in ernster Gesinnung arbeitet, auf seinem Standpunkte anzuerkennen wissen. Daher rechne ich getrost mit einer von dankbarer Liebe und Verehrung dargereichten Gabe auf Ihre Nachsicht.

Gepriesen sey Gott, daß er Sie uns zum Lehrer gegeben und Sie uns so lange erhalten hat. Er wolle noch lange Sie, verehrter Lehrer, durch Lehre und Beispiel uns vorleuchten lassen.

Das ist an diesem Tage der heißeste Wunsch Ihres Sie innig liebenden und dankbar verehrenden Schülers.

A. Neander.

Inhaltsverzeichniß.

Zweite Periode der christlichen Kirchengeschichte. (312—590.)

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre. S. 645—1332.

Seite

1. Allgemeine einleitende Bemerkungen. S. 645—682.









Anhang.

Die aus diesen Streitigkeiten hervorgehende Bildung abgesonderter Kirchenpartheien, außerhalb des römischen Reiches. S. 1039—1050.







Seite



(β.) Die orientalische Kirche. S. 1217—1235.



Seite

Anhang zur Lehrgeschichte.

Sektengeschichte. S. 1308—1332.



Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre.

---

1. Allgemeine einleitende Bemerkungen.

Es könnte mit dem Entwickelungsprozesse der christlichen Lehre anders sich zu verhalten scheinen, als mit den übrigen Abschnitten dieser Periode. Der von dem Übertritte der römischen Kaiser zum Christenthume ausgegangene Umschwung könnte in dieser Beziehung nicht dieselbe Bedeutung zu haben scheinen, wie für die übrigen Gebiete der christlichen Entwickelung. Wenn wir auf die überstandenen Kämpfe mit dem Gnosticismus zurückblicken, auf die Stellung der Schule des großen Origenes, die durch dieselbe herbeigeführten Gegensätze und Vermittelungen, so werden wir nicht verkennen können, daß auch unabhängig von jeder äußerlichen Einwürkung ein neues Stadium der Entwickelung hätte beginnen müssen. Nachdem zuerst das eigenthümliche Wesen des Christenthums im Kampfe mit dem Judaismus, Hellenismus und Orientalismus sich behauptet und schärfer ausgesprochen hatte, mußte dieser Gegensatz nach außen hin mehr zurücktreten, und die inneren Gegensätze der verschiedenen dogmatischen Richtungen, welche sich unterdessen gebildet hatten, mußten nun mit einander in Kampf gerathen, um durch ihre Ausgleichung in ihrem Verhältnisse zu einander eine höhere Einheit vorzubereiten. Auf die Entwickelungsstufe, als deren eigenthümliches Merkmal wir das vorherrschend apologetische Moment bezeichnen können, mußte eine neue folgen, als deren Charakteristisches

wir das Systematische nennen müssen. Die Schule des Origenes macht den Übergang von der apologetischen zur systematischen Richtung, wie Origenes von der einen Seite den Gipfelpunkt jener apologetischen Richtung, von der andern Seite den Anfangspunkt der neuen systematischen Entwickelung bildet, das Ende der ersten und der Anfang der zweiten Entwickelungsstufe in ihm sich berühren. Ein großer Wendepunkt hatte sich hier also von selbst ergeben. Wie aber Äußeres und Inneres in dem Laufe der Geschichte nicht auf bloß zufällige Weise zusammenkommt, sondern ein höheres Gesetz Beides mit einander verbindet, so ist es in diesem höheren, durch die göttliche Weisheit geordneten Zusammenhange auch begründet, daß mit dem, was durch den Entwickelungsprozeß von innen heraus vorbereitet war, der große Umschwung von außen her, wodurch die christliche Kirche die herrschende Macht im römischen Reiche wurde, zusammentraf. Die Folgen dieser von außen her kommenden großen Veränderung würkten auch wieder auf die Art, wie die von innen heraus vorbereitete neue Richtung sich entwickelte, zurück, theils fördernd, theils hemmend und trübend. Und wenn in anderen Abschnitten der Entwickelung der von jener äußerlichen Veränderung herrührende Einfluß auf vorherrschende Weise einwürkte, so fehlt doch auch in dem Abschnitte, welchen wir jetzt behandeln, diese Einwürkung nicht, und sie findet ihren Anschließungspunkt in dem, was durch die frühere Entwickelung von innen heraus vorbereitet war. In dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur läßt sich überhaupt kein Zweig getrennt von dem andern betrachten; Alles steht vielmehr in Wechselwürkung mit einander.

Als das Ausgezeichnete dieser neuen Periode können wir also dies betrachten, daß die bisher verborgeneren Gegensätze der dogmatischen Auffassung offener hervortraten, daß die bisher dem Bewußtseyn der Gemeinschaft in dem eigenthümlichen Grundwesen des Christenthums untergeordneten Gegensätze nun mit einander in Kampf geriethen.

Nach den Gesetzen des Entwickelungsganges der menschlichen Natur konnte dies nicht anders geschehen, der begonnene Entwickelungsprozeß konnte nicht stillstehen. Nachdem das, was zuerst unentwickelt in dem Bewußtseyn vorhanden war, in Gegensätze sich auseinandergelegt hatte, konnte erst aus dem Streite derselben mit einander die harmonische Auffassung des Christenthums hervorgehen. Sollte von demselben das Ganze der Menschheit im Denken wie im Leben durchdrungen werden, so mußte es auch in diese Gegensätze eingehen. Aber das Traurige war freilich das, was sich oft in der Kirchengeschichte wiederholte, daß unter diesen Gegensätzen die Einheit des Alle verbindenden christlichen Bewußtseyns ganz vergessen werden konnte, daß jede Parthei die Lehrsätze der andern nur polemisch betrachtete, wie es der Gegensatz, in welchem sie sich zu dieser befand, mit sich brachte, und daß sie derselben, statt in ihre Principien nach deren innerem Zusammenhange einzugehen, nur von außen her sie betrachtend Folgerungen Schuld gab, welche ihr durchaus fern lagen. So schien jeder der streitenden dogmatischen Partheien der Kampf für ihre eigenthümliche Auffassungsweise mit dem Kampfe für das Christenthum selbst zusammenzufallen. Hätte man das rechte Verhältniß der begrifflichen Glaubenslehre zu dem Glaubenleben und das Verhältniß der einzelnen christlichen Lehren zu dem, was das eigenthümliche Grundwesen des Evangeliums ist, zu der Lehre von Christus als dem Erlöser der Menschheit mit klarem Bewußtseyn aufgefaßt und vestgehalten, so würde Alles anders geworden seyn. Wo Gegensätze, welche das christliche Bewußtseyn selbst berührten, vorhanden waren, würde man doch die gemeinsame Grundlage des christlichen Bewußtseyns darüber nicht vergessen und diese immer höher geachtet haben, als jene untergeordneten Unterschiede. Und noch weniger hätten solche Gegensätze, welche vielmehr nur die Form der begrifflichen Entwickelung als das Unmittelbare des christlichen Bewußtseyns angingen, die christliche Gemeinschaft und Einheit

stören und zerreißen können: ruhige Verständigung würde an die Stelle der einander ausschließenden und schroff bekämpfenden Gegensätze getreten seyn.

Allerdings wenn zuweilen die Streitigkeiten über Lehrformeln durch die leidenschaftliche Polemik eine größere Wichtigkeit erhielten, als ihnen gebührte, lag ihnen von der andern Seite auch oft ein Gegensatz von größerer Bedeutung zu Grunde, als es auf den ersten Anblick scheinen könnte. Wo über Worte gestritten wurde, waren es doch keine Wortstreitigkeiten, sondern es war der Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Grundrichtungen der dogmatischen Auffassung, welcher so zum Ausbruch kam, und eben das Bewußtseyn von der großen Bedeutung dieser Grunddifferenz bewegte die Gemüther, daß mit so lebhafter Theilnahme ein solcher Streit ergriffen werden konnte. Immer aber war es der große Nachtheil, daß man bei allen solchen Streitigkeiten das Verhältniß der streitenden Gegensätze zu einander und zu dem gemeinsamen Grundwesen des Christenthums und das Gewicht der Streitfragen im Verhältnisse zu dem eigenthümlichen Wesen des christlichen Glaubens nicht zuerst mit klarem Bewußtseyn untersuchte, daß man des Unterschiedes zwischen der begrifflichen Form des Dogma und dem Inhalte des Glaubens nicht klar sich bewußt wurde. So strebte nun jede einseitige dogmatische Richtung nach Alleinherrschaft: die in dem Wesen der menschlichen Natur gegründete und nur den vollen Reichthum des Christenthums in Leben und Denken zu entwickeln nothwendige Mannichfaltigkeit neben einander bestehender eigenthümlicher Richtungen sollte nicht geduldet werden. Es entstand das Streben nach einer beschränkten und beschränkenden Einförmigkeit, welche alle verschiedenen Geistesrichtungen in Ein Joch hineinzwängen wollte, und welche die freie naturgemäße Entwickelung der christlichen Glaubenslehre und dadurch am Ende des christlichen Glaubenslebens selbst hemmen mußte.

Noch nachtheiliger wurde der Gang dieser Lehrstreitig-

keiten, besonders in dem oströmischen Reiche, durch die Einmischung einer fremdartigen Staatsmacht, welche die freie Entwickelung und das freie Sichaussprechen der verschiedenen Gegensätze hinderte. So gesellte sich dem rein dogmatischen Interesse der Streitigkeiten ein fremdartiges weltliches bei, und durch fremdartige weltliche Leidenschaften und Triebfedern wurde der Gang dieser Streitigkeiten oft sehr getrübt. Häufig geschah es, daß die dogmatischen Gegensätze, welche freilich vermöge ihrer Entwickelung von innen heraus schon so weit gediehen waren, daß sie mit einander in Streit gerathen konnten, erst durch äußerliche, fremdartige, von der Vermischung des Kirchlichen und des Politischen herrührende Veranlassungen zum Kampfe mit einander hervorgerufen wurden. Und davon war die Folge, daß gleich von Anfang an ein fremdartiges, die dogmatische Verständigung hinderndes und den reinen Entwickelungsgang störendes Interesse hinzukam. Durch diese Bemerkung aber sind manche oberflächliche Beobachter zu der falschen Vorstellung veranlaßt worden, daß diese Streitigkeiten nur von äußerlichen Anlässen und nur von dem Kampfe der Leidenschaften ausgegangen seyen, da doch die äußerlichen Veranlassungen nur hervorrufen konnten, was in dem inneren Entwickelungsgange der Kirche längst vorbereitet war, wie sich dieses bei dem Keime der Gegensätze in der vorigen Periode uns zeigte und noch mehr bei dem Fortgange dieser Periode im Einzelnen sich uns zeigen wird. Es konnte auch der Einmischung des Staates nicht gelingen, der Kirche etwas ihrem eigenen Entwickelungsgange ganz Fremdes aufzudringen. Es konnte dadurch nur für gewisse vorübergehende Zeitpunkte ein anderes Ergebniß der Streitigkeiten, als dasjenige war, welches dem naturgemäßen Verhältnisse der streitenden Gegensätze zu einander entsprach, herbeigeführt werden; aber dieses von außen her aufgedrungene Ergebniß konnte, wie die Geschichte dieser Lehrstreitigkeiten uns zeigt, nichts Bleibendes seyn. Es erfolgte eine desto heftigere Reaction des dem Innern der Kirche

selbst einwohnenden Geistes, und das Fremdartige wurde wieder ausgestoßen, doch nicht ohne gewaltsame Bewegungen.

Die verschiedenen dogmatischen Geistesrichtungen, welche in der vorigen Periode auf eine universellere und vollständigere Weise sich entwickeln und aussprechen konnten, traten in dieser größtentheils nur bei den Streitigkeiten über einzelne Lehren bestimmter hervor, und es wurde ihnen nicht Raum gegeben, sich in größerem Umfange und consequenter zu entfalten. Deshalb sind die einzelnen Lehrstreitigkeiten das Wichtigste, um den Gegensatz der verschiedenen allgemeinen dogmatischen Geistesrichtungen kennen zu lernen. Wenn in der vorigen Periode der Kampf der ganz durchgeführten allgemeinen Geistesrichtungen in den Gegensätzen des Judaismus, des Gnosticismus, des Montanismus, der römischkirchlichen, der alexandrinischen Richtung vorherrschte, so traten hingegen in dieser Periode die Gegensätze mehr in der Geschichte der einzelnen Dogmen als in allgemeinen Richtungen der Dogmatik überhaupt hervor. Hätten die allgemeinen Grundrichtungen, welche den Streitigkeiten über einzelne Dogmen zum Grunde lagen, sich in ihrem ganzen Umfange aussprechen können, so würde dies sehr bedeutende Folgen für die ganze Entwickelung des Christenthums gehabt haben.

Unter den Lehrstreitigkeiten dieser Periode giebt sich der eigenthümliche Unterschied zwischen der dogmatischen Geistesrichtung der orientalischen und der occidentalischen Kirche zu erkennen, sowie er auch unter denselben sich weiter fortgebildet und bestimmt hat. Es entspricht dem Gegensatze zwischen dem römischen und dem griechischen Geiste. In der orientalischen Kirche herrschte die griechische Geistesbeweglichkeit und die spekulative hellenische Geistesrichtung vor. In der abendländischen Kirche war die starre, ruhigere, minder bewegliche und mehr praktische römische Geistesrichtung vorherrschend. [1]) Daher geschieht es, daß, während

1) Dieser Unterschied zwischen beiden Kirchen wurde von griechischen

in der orientalischen Kirche die Lehrentwickelung mancherlei Gegensätze durchlaufen mußte, ehe sie zu einem ruhigen Bestande kommen konnte, das Ergebniß, zu welchem die orientalische Kirche erst durch mancherlei Stürme und Kämpfe gelangte, von der abendländischen auf gewisse Weise vorausgenommen wurde und sie sich nachher die genauen Lehrbestimmungen aneignen konnte, welche aus dem Kampfe der Gegensätze in der orientalischen Kirche hervorgegangen waren.

Wie ferner der Gegensatz zwischen einer vorherrschend spekulativen und einer vorherrschend praktischen Richtung das Unterscheidende zwischen der griechischen und römischen Kirche macht, was sich schon in der vorigen Periode in dem Verhältnisse der großen Kirchenlehrer zu einander, wie eines Origenes und eines Tertullianus, zu erkennen gab, so tritt dieser Unterschied auch in der Verschiedenheit der Gegenstände, mit denen sich das theologische Interesse in beiden Kirchen besonders beschäftigte, und daher in der

---

Theologen schon im zwölften Jahrhundert richtig bemerkt und zur Vertheidigung der griechischen Kirche gegen den Vorwurf, daß alle Häresieen von derselben ausgegangen seyen, benutzt. S. die Worte des Erzbischofs Nicetas von Nikomedien in Anselm. Havelbergens. Dialog. l. III. c. 11. D'Achery Spicileg. T. I. f. 197: Quoniam nova et pluribus inaudita fides subito publice praedicabatur, et in hac civitate studia liberalium artium vigebant et multi sapientes in logica et in arte dialectica subtiles in ratione disserendi praevalebant, coeperunt fidem Christianam disserendo examinare et examinando et ratiocinando deficere. Und es wird sodann der vana sapientia, durch welche sich die griechischen Irrlehrer hätten verführen lassen, entgegengestellt die simplicitas minus docta der Römer, welche abgeleitet wird vel ex nimia negligentia investigandae fidei vel ex grossa tarditate hebetis ingenii vel ex occupatione ac mole secularis impedimenti. Soweit sich die geistigen Erscheinungen verschiedener Zeiten vergleichen lassen, könnte man eine Analogie wiederfinden in den Verhältnissen der deutschen theologischen Entwickelung zur englischen. — Aber der für die Ergebnisse so bedeutende Unterschied, daß in Deutschland das beweglichere Geistesleben in der Entwickelung seiner Gegensätze nicht durch byzantinischen Despotismus gehemmt wurde.

verschiedenen Beschaffenheit der Lehrstreitigkeiten hervor. Die Lehrstreitigkeiten der orientalischen Kirche beschäftigen sich mit den spekulativen Bestimmungen der Dreieinigkeitslehre und der Christologie, wobei allerdings das praktisch christliche Interesse auch zum Grunde lag. Die einzige der abendländischen Kirche eigenthümlich angehörende Lehrstreitigkeit aber geht von dem aus, was der Mittelpunkt des ganzen praktischen Christenthums ist, der Anthropologie in ihrem Zusammenhange mit der Erlösungslehre, dem Gegensatze zwischen Natur und Gnade.

Dieser Unterschied hatte für die eigenthümliche Richtung der Glaubenslehre in beiden Kirchen sehr wichtige Folgen. Wie wir in der griechischen Kirche schon in der vorigen Periode eine einseitig spekulative Auffassung und Behandlung der Christologie und der Dreieinigkeitslehre vorherrschen sahen, so wurde durch den Gang der Lehrstreitigkeiten in dieser Periode diese Einseitigkeit noch mehr befördert. Und daher geschah es, daß in der griechischen Kirche die ganze Glaubenslehre einen zu sehr spekulativen Boden erhielt, daß man, was der Philosophie und was der Glaubenslehre angehört, häufig mit einander vermischte, daß die spekulativen, das göttliche Wesen betreffenden Bestimmungen gerade für das Wichtigste gehalten wurden, und daß man sich dagegen mit demjenigen, was für das praktische Christenthum im wahren Sinne das Wichtigste ist, mit der christlichen Anthropologie, wie sie durch den Zusammenhang mit der Erlösungslehre bestimmt wird, weniger beschäftigte, daß man, was in keiner unmittelbaren Beziehung zum religiösen Leben steht, für das Wichtigere, das, was in der unmittelbarsten Beziehung dazu steht, aber für das Unbedeutendere halten konnte.

Zum Beleg für das Gesagte kann die Art, wie Gregor von Nazianz darüber sich ausspricht, dienen. Er nennt unter den Gegenständen, mit welchen der öffentliche Lehrvortrag unter den Christen sich zu beschäftigen habe, die Lehre von einer Welt oder mehreren Welten, von der

Materie, von der Seele, von dem Geiste und den geistigen Naturen, den guten und schlechten, von der Alles zusammenhaltenden und leitenden Vorsehung, von dem, was der menschlichen Vernunft gemäß und dem, was ihr entgegen ist, von der ursprünglichen Bildung der menschlichen Natur und der Wiedergeburt, dem Verhältnisse beider Testamente zu einander, der ersten Erscheinung Christi und seiner Wiederkunft, seiner Menschwerdung und seinen Leiden, seiner Rückkehr zum Vater, der Auferstehung, dem Ende aller Dinge, dem göttlichen Gerichte und der Vergeltung. Und dann bezeichnet er als die Hauptsache den rechten Vortrag der Dreieinigkeitslehre, einen solchen, welcher zwischen dem Sabellianismus und dem Arianismus die rechte Mitte halte.[1]) Wir sehen, wie hier die einzelnen Lehren ohne organische Verbindung, ohne Beziehung auf ihr eigenthümliches Verhältniß zu dem, was das religiöse Bedürfniß verlangt, was den Mittelpunkt des christlichen Bewußtseyns bildet, zusammengestellt sind. Bestimmungen, welche gar keine praktische Bedeutung haben, in dem für die Gemeinde bestimmten Vortrage gar nicht zur Sprache kommen sollten, erscheinen als die wichtigsten, wo das rechte Maaß zu verfehlen das Gefährlichste sey. Auf das aber, wovon das ganze eigenthümliche Wesen des christlichen Glaubens und Lebens abhange, wird gar nicht hingewiesen. An einer andern Stelle[2])

---

1) Ὅσα περὶ κόσμων ἢ κόσμου πεφιλοσόφηται· περὶ ὕλης, περὶ ψυχῆς, περὶ νοῦ καὶ τῶν νοερῶν φύσεων, βελτιόνων τε καὶ χειρόνων, περὶ τῆς τὰ πάντα συνδεούσης τε καὶ διεξαγούσης προνοίας, ὅσα τε κατὰ λόγον ἀπαντᾷν δοκεῖ καὶ ὅσα παρὰ λόγον τὸν κάτω καὶ τὸν ἀνθρώπινον· ἔστι τε ὅσα περὶ τῆς πρώτης ἡμῶν συστάσεως καὶ τῆς τελευταίας ἀναπλάσεως, τύπων τε καὶ ἀληθείας καὶ διαθηκῶν καὶ Χριστοῦ παρουσίας πρώτης τε καὶ δευτέρας, σαρκώσεώς τε καὶ παθημάτων καὶ ἀναλύσεως, ὅσα τε περὶ ἀναστάσεως, περὶ τέλους, περὶ κρίσεως καὶ ἀνταποδόσεως σκυθρωποτέρας τε καὶ ἐνδοξοτέρας· τὸ κεφάλαιον, ὅσα περὶ τῆς ἀρχικῆς τριάδος ὑποληπτέον, ὅσπερ δὴ καὶ κινδύνων μέγιστος τοῖς φωτίζειν πεπιστευμένοις. Orat I. T. I. f. 15.

2) Orat. XXXIII. f. 536.

spricht er zwar gegen Diejenigen, welche das sich mit dem Christenthume Beschäftigen nur darin setzten, über die Dreieinigkeitslehre zu spekuliren, und er warnt vor der Richtung, über das Wesen der Gottheit, welches man erst im ewigen Leben vollkommen erkennen werde, zu viel bestimmen zu wollen. Aber dann nennt er unter den Dingen, mit denen man sich auf eine heilsamere Weise beschäftigen würde und bei welchen auch eine Verirrung nicht gefährlich sey, [1]) das Leiden Christi. Ein Irrthum in Hinsicht auf das Verhältniß der Leiden Christi zum Erlösungswerke schien ihm also nicht so wichtig, wie ein auf das Verhältniß der Hypostasen in der Trias sich beziehender Irrthum. Wir erkennen in dieser Urtheilsweise eine Richtung, welche keineswegs dem christlichen Standpunkte als eine naturgemäße entspricht; denn das Christenthum geht nicht von einer spekulativen Gotteslehre, sondern von geschichtlichen Thatsachen göttlicher Offenbarung aus.

Indem so in der griechischen Dogmatik das, was den Mittelpunkt des von göttlichen Thatsachen ausgehenden Christenthums bildet, mehr zurückgestellt, das spekulative Element aber zum Mittelpunkte gemacht wurde, war die Folge davon, daß es an einem gemeinsamen Centrum fehlte, von welchem aus das ganze christliche Leben in seinem Grundprincip und der Anwendung desselben, Glaubens- und Sittenlehre als ein organisch zusammenhangendes Ganze sich hätte entwickeln können, und daß daher neben einer zu metaphysischen, unlebendigen Glaubenslehre eine gesetzliche oder einseitig ascetische Sittenlehre herging.

Eine ganz andere Richtung nahm die Dogmatik der abendländischen Kirche. Der praktische Geist derselben beschäftigte sich von Anfang an besonders mit dem, worauf das eigenthümliche Grundwesen des Christenthums ruht, dem Gegensatze von Natur und Gnade, und so wurde die Aufmerksamkeit vorherrschend dem Thatsächlichen zugewandt,

---

1) Ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον.

dem von Christus gewürkten Heil im Gegensatze zu dem, was die menschliche Natnr früher war und ohne ihn ist. Darauf bezog sich die einzige in der abendländischen Kirche heimathliche Lehrstreitigkeit. Daher geschah es, daß hier die Beziehung des ganzen christlichen Lebens, der Glaubens- und Sittenlehre auf einen gemeinsamen Mittelpunkt, von dem aus alles eigenthümlich Christliche bestimmt wird, in dem Bewußtseyn hervortreten konnte. Darauf eingewürkt zu haben, ist besonders das Verdienst des großen Kirchenlehrers, der das bedeutendste wissenschaftliche Organ für den Geist der abendländischen Kirche wurde, des Augustinus. Wie Augustin selbst diesen Mittelpunkt des Christenthums bezeichnet hat in Worten, welche wir mit den von Gregor von Nazianz angeführten vergleichen können. „Das ganze Wesen des christlichen Glaubens — sagt er — ruht auf dem Gegensatze zwischen zwei Menschen, von denen der Eine Der ist, durch welchen wir in die Knechtschaft der Sünde gerathen, der Andere Der, durch welchen wir von der Sünde erlöset werden, wie denn der Eine uns in sich zu Grunde gerichtet hat, indem er seinen Willen vollbrachte, der Andere uns in sich erlöset hat, indem er nicht seinen Willen, sondern den Willen Dessen, der ihn gesandt hat, erfüllte; denn es ist Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus.“ [1]) Und von diesem Mittelpunkte der abendländischen Glaubenslehre konnte denn auch die Reaction des christlichen Bewußtseyns in dem Läuterungsprozesse der Kirche durch die deutsche Reformation ausgehen. Daher konnte nicht der Geist der orientalischen, sondern

---

1) In causa duorum hominum, quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis, quorum ille nos in se perdidit, faciendo voluntatem suam, non ejus a quo factus est, iste nos in se salvos fecit, non faciendo voluntatem suam, sed ejus, a quo missus est, in horum ergo duorum hominum causa proprie fides Christiana consistit. Unus est enim Deus et unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. De peccato originali §. 28.

ıdria selbst erhielt sich freilich der Geist di
als ein in seinem ganzen Umfange und in se
lebendig fortwurkender. Die Katechetensch
a blieb nicht das, was sie unter dem Gl
nes gewesen war. Didymus war der e
ßte ausgezeichnete Lehrer in derselben, doch
le, tiefsinnige Geist des Origenes fehlte i
rnswerth auch die Gelehrsamkeit war, welc
in früher Jugend erblindete Mann erwor
e alexandrinische Kirche im Ganzen gi
der Geistesrichtung des Origenes über; nur
ıtiv-mystische und zum Theil das spekulativ
te sich in derselben immer fort, und dara
ch und nach der eigenthümliche dogmatische
Kirche; aber der freie und vielseitige Fo
es Origenes wich von derselben. Den grö
rhielt hingegen Origenes durch seine Schr
ldung einiger bedeutender Kirchenlehrer des
unter den Lehrstreitigkeiten durch ihren fre
hre theologische Mäßigung sich auszeichne
ius von Cäsarea und die drei großen Kirc
ıdociens, den Gregor von Nazianz, den Basi

wurden, theils solche, für deren Auffassung die Entwickelung des theologischen Geistes in dieser Zeit noch nicht reif war, theils solche, welche, aus einer Vermischung des Platonismus mit dem Christenthume herrührend, dem Wesen des Evangeliums würklich fremdartig waren, so hatte doch die origenistische Schule in diesem Kampfe dahin gewürkt, eine geistigere Auffassung der christlichen Glaubenslehre in der ganzen Kirche zu verbreiten, den rohen Anthropomorphismus und Anthropopathismus, den sinnlichen Chiliasmus aus der Glaubenslehre überall zu verdrängen. Und in der Behandlung der wichtigsten einzelnen Dogmen läßt sich die Nachwürkung des Einflusses jenes großen Kirchenlehrers auf die Entwickelung der im vierten Jahrhundert hervortretenden Gegensätze nicht verkennen, was sich uns nachher besonders in der Geschichte der Lehrstreitigkeiten zeigen wird.

Wie durch die alexandrinische Schule der Platonismus auf die Gestaltung der christlichen Theologie den größten Einfluß gewonnen, und wie die philosophische Geistesform dieser Schule sich daraus gebildet hatte, so blieb diese Form des wissenschaftlichen Geistes in der griechischen Kirche auch bei allen Denen, welche mit einer wissenschaftlichen Auffassung der Glaubenslehre sich beschäftigten, die herrschende. Nur der beschränkte Verstandesdogmatismus, welcher von dem Eunomius ausging, ein veräußerlichter und verflachter, dem späteren Socinianismus verwandter Supernaturalismus, suchte das Element des Platonismus ganz zu verdrängen. Hätte jener den Sieg erhalten können, so stand der Glaubenslehre eine gänzliche Umbildung bevor. Aber besonders die in der origenistischen Schule gebildeten drei großen Kirchenlehrer Kappadociens traten dieser ganzen neuen Richtung mit großem Nachdruck entgegen. Es handelte sich hier von den am tiefsten eingreifenden Fragen über das Wesen des Christenthums und der Religion überhaupt, ob die Religion mehr Sache des Begriffs oder des Lebens sey, über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen. Im Zusammenhange mit der Geschichte der

Lehrstreitigkeiten werden wir von diesen merkwürdigen Gegensätzen ausführlicher zu handeln Gelegenheit haben.

Unabhängig von dem Einflusse des Origenes zeigt sich uns eine neue Vermischung des Platonismus mit dem Christenthume, in welcher auch das Platonische noch weit mehr über das Christliche vorherrschte, als es bei Origenes der Fall war, bei dem Synesius aus Cyrene, zuletzt Bischof von Ptolemais, der Metropole von Pentapolis, in den ersten Zeiten des fünften Jahrhunderts. Wir sehen hier an einem merkwürdigen Beispiele, auf welche Weise sich allmählig aus den in platonischer Form aufgefaßten Grundideen des religiösen Bewußtseyns ein Übergang zum Christenthume bilden, daß aber auch eine Umbildung christlicher Lehren zu Symbolen platonischer Ideen daraus hervorgehen konnte. Wie dieser Platonismus in früheren Zeiten [1]) an den heidnischen Kultus und an das hierarchische System des Heidenthums sich angeschlossen, aus dieser Vermischung ein mystisch-theurgisches Religionssystem sich gebildet hatte, so konnte eine ähnliche Erscheinung in christlicher Form aus einer Anschließung des Platonismus an das herrschende Kirchenwesen hervorgehen. Die falsche Idee von dem Priesterthume, nach welcher dieses als etwas Vermittelndes zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und den Menschen erschien, ein Organ, um himmlische Kräfte zur Erde herabziehen, die Menschen bei Gott zu vertreten, die falsche damit zusammenhangende Idee von den Sakramenten als den Trägern jener himmlischen Kräfte, alles Dies konnte leicht Anschließungspunkt für theurgische Vorstellungen werden. Das System einer solchen aus der Vermischung des Christenthums und des Platonismus gebildeten Theurgie und mystischen Symbolik finden wir vollends ausgebildet in den unter dem Namen des Dionysius Areopagita untergeschobenen Schriften, welche in dem Verlaufe des fünften Jahrhunderts entstanden seyn mögen.

---

1) S. Bd. I. 2te Aufl. S. 47.

Groß war auch der Einfluß, den Origenes auf die Bibelauslegung ausübte. Von ihm wurde zuerst eine wissenschaftlichere Behandlung derselben der rohen, fleischlich buchstäblichen mit dem Anthropomorphismus und Chiliasmus verbundenen entgegengestellt. Wir erkennen diesen Einfluß, dem alles gelehrte exegetische Studium seine Anregung verdankt, bei einem Eusebius von Cäsarea, und dieser Einfluß geht durch einen Hieronymus auch in die dem Origenes am meisten abgeneigte abendländische Kirche über. Doch wie von diesem großen Kirchenlehrer der Anstoß zu Manchem gegeben wurde, was bei ihm selbst unter verschiedenen hemmenden und trübenden Einflüssen noch nicht zur freien Entwickelung gelangen konnte, was sich erst später von diesen frei machen mußte, so ist dies auch hierauf anzuwenden. Wir haben gesehen, wie Origenes durch den Gegensatz gegen jene fleischlich buchstäbliche Auslegung und durch seine spekulative Principien zu einer willkührlich allegorisirenden Erklärungsweise hingetrieben wurde. Bisher bestanden eben nur jene beiden entgegengesetzten Einseitigkeiten, die fleischlich buchstäbliche und die allegorisirende Richtung. Nachdem aber einmal durch Origenes das Interesse für wissenschaftliche Bibelerklärung hervorgerufen worden, begann von diesem aus schon am Ende der vorigen Periode in der Mitte zwischen jenen beiden entgegengesetzten Extremen eine grammatisch-logische Bibelauslegung sich zu bilden. Wir haben eine exegetische Schule von solcher Richtung in der antiochenischen Kirche aufkeimen gesehen. Diese Keime wurden noch weiter entwickelt durch ausgezeichnete Männer des vierten und im Anfange des fünften Jahrhunderts, einen Eustathius, Bischof von Antiochia, einen Eusebius, Bischof von Emisa in Phönizien, einen Diodorus, Bischof von Tarsus in Cilicien, und insbesondere den scharfsinnigen, originellen Theodorus, Bischof von Mopsuestia in demselben Lande; in der alexandrinischen Kirche hingegen pflanzte die alte allegorisirende Erklärungsweise sich fort.

Jene neue exegetische Richtung mußte eine genauere Unter-

scheidung des Göttlichen und Menschlichen in der heiligen Schrift, welche bisher vernachlässigt worden, herbeiführen. Wir haben in der vorigen Periode gesehen, wie die allegorisirende Bibelauslegung genau zusammenhing mit den übertriebenen Inspirationsbegriffen, nach welchen man zwischen Wesen und Form in der Mittheilung göttlicher Dinge gar nicht zu unterscheiden, Alles auf gleiche Weise als Werk göttlicher Eingebung zu betrachten pflegte. Und diese allegorisirende Auslegung diente wieder dazu, eine solche Ansicht von der heiligen Schrift, als einem Werke göttlicher Eingebung, wobei man auf die menschlichen und geschichtlichen Bedingungen des Ursprungs der einzelnen Schriften und ihre darin begründeten eigenthümlichen Verschiedenheiten gar nicht Rücksicht zu nehmen brauchte, zu befördern. Wenn man einmal von einer solchen Voraussetzung ausging, konnte man bei der Auslegung selbst keine Schwierigkeiten, keine Steine des Anstoßes finden, welche dazu geführt hätten, das Unhaltbare jener Auffassung der heiligen Schrift erkennen zu lassen; denn durch willkührliche Behandlung des Buchstabens, durch die Annahme eines mystischen Sinnes [1]) konnte man leicht alles Schwierige, alle in den biblischen Darstellungen auffallenden Verschiedenheiten beseitigen. Es erhellt aber auch, wie, indem man so der heiligen Schrift die höchste Verehrung dadurch beweisen wollte, daß man Alles in ihr auf gleiche Weise als göttlich anerkannte, überall Mysterien göttlicher Offenbarung in ihr suchte, man in der Anwendung auf das Einzelne dazu hingetrieben wurde, an der wahren Achtung, welche in der treuen Erforschung des Inhalts und Sinnes sich bewährt, es fehlen zu lassen; wir erinnern daran, daß wir in der vorigen Periode sogar eine Richtung, welche das Geschichtliche in Mythen verwandelte, daher kommen sahen. Hingegen jene neue grammatisch-logische Bibelauslegung mußte mit dem Göttlichen auch das Menschliche in den heiligen Schriften bemerken lassen.

---

1) Die ἀναγωγὴ εἰς τὸ νοητόν.

Man mußte hier Schwierigkeiten wahrnehmen, welche nur durch Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen bei dem Ursprunge dieser Schriften beseitigt werden konnten. Man mußte unterscheiden lernen, was von der Einen Beseelung durch den göttlichen Geist und was von der verschiedenen Eigenthümlichkeit der ihr zu Organen dienenden Menschen abzuleiten, was aus der Zeitfolge der genetischen Entwickelung zu erklären sey. Man mußte veranlaßt werden, das Wesen der Einen göttlichen Beseelung und die verschiedene Form, in welcher dieselbe zur Erscheinung kommt, auseinanderzuhalten. Wenn man auch noch nicht dazu gelangen konnte, eine neue durchgreifende Behandlungsweise des Inspirationsbegriffs daraus abzuleiten, so wurden doch von diesem Standpunkte einzelne Ideen vorgetragen, welchen eine eigenthümliche Modifikation des Inspirationsbegriffs zum Grunde liegt.

So unterscheidet Theodorus von Mopsuestia das Eine Princip der Beseelung durch den heiligen Geist und die durch die verschiedenen Zwecke bedingte Verschiedenheit seiner Offenbarungsformen. „Es war derselbe Eine Geist, — sagt er — welcher den solcher Einwürkungen Gewürdigten seine Gnade mittheilte, mannichfaltig aber waren die Würkungen, wie es das jedesmalige Bedürfniß verlangte,“ wobei er 2. Korinth. 4, 13 zum Beleg anführt.[1]) Das Zurücktreten des Selbst- und Weltbewußtseyns, das Ekstatische erklärt er daher, weil der Geist von dem Gegenwärtigen und Weltlichen ganz abgezogen werden mußte, um die Offenbarung der göttlichen Dinge aufnehmen zu können;[2]) „denn wenn

---

1) *Πολύτροποι δὲ καὶ κατὰ τὴν χρείαν ἐνεγίνοντο αὐτοῖς αἱ ἐνέργειαι, καθ' ἃς τὴν ἀποκάλυψιν ἐδέχοντο τῶν ἀναγκαίων.* Commentar. in Naum c. 1. in Wegnern Theodori quae supersunt omnia Vol. I. Berolin. 1834. p. 397.

2) *Ἐκστάσει ἅπαντες ὡς εἰκὸς τῶν ἀποῤῥητοτέρων ἐδέχοντο τὴν γνῶσιν, ἐπείπερ ἐχρῆν αὐτοὺς ταῖς ἐννοίαις πόῤῥω που τῆς παρούσης καταστάσεως γεγονότας, οὕτω δυνηθῆναι τῇ τῶν δεικνυμένων θεωρίᾳ προσανέχειν μόνῃ.* L. c. p. 397.

wir — sagt er — den Unterricht unserer Lehrer nicht genau aufnehmen können, ohne ganz abgezogen von allem Anderen genau auf das Vorgetragene zu achten, wie war es denn jenen Männern möglich, so hohe Offenbarungen zu empfangen, ohne zur Zeit jener Anschauungen mit ihren Gedanken aus dem Gegenwärtigen herauszutreten?" [1]) Aus dem Wesen einer solchen Ekstase leitet er es ab, daß der Inhalt der göttlichen Offenbarung in der Form einer gehörten Stimme oder eines der Anschauung vorgeführten Gesichts Dem, der die Offenbarung empfing, sich darstellte. [2]) So erkennen wir bei Chrysostomus den in der antiochenischen Schule gebildeten Schriftausleger, wenn er kein Bedenken trägt, viele Verschiedenheiten der evangelischen Erzählungen in unbedeutenden Dingen, wie in Zeit, Ort und einzelnen Redensarten anzuerkennen. Diese Übereinstimmung in der Hauptsache bei den Verschiedenheiten in unwesentlichen Dingen betrachtet er als einen Beweis für die Glaubwürdigkeit der Erzählungen. [3]) Für wichtig hält er nur die Übereinstimmung im Wesentlichen, in dem, was zum Heil dient, worauf das Christenthum ruht. Dazu rechnet er die Menschwerdung Gottes, die Wunder Christi, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, daß er zum Heil dienende Gebote gegeben, daß das neue Testament mit dem alten nicht in Widerspruch steht.

Auch bei dem Hieronymus bemerken wir den Einfluß der wissenschaftlichen Bibelauslegung in der Art, wie er

---

1) *Μὴ τῷ λογισμῷ πρότερον κατὰ τὸν τῆς θεωρίας καιρὸν ἐξισταμένοις τῶν παρόντων;*

2) Die *διδασκαλία τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὥστε δοκεῖν αὐτοὺς ὥσπερ τινὸς λαλοῦντος ἀκούειν· ἔστι δὲ ὅτι καί τινα ὀπτασίαν ὁρῶντες μετ' ἐκείνης ἤκουον τῶν λεγομένων.* So erklärt er die Vision des Petrus in der Apostelgeschichte, die Vision Johannes des Täufers bei der Taufe Christi. S. das Fragment in der von dem Jesuiten Corderius herausgegebenen Catene zum Johannes.

3) *Ἡ δοκοῦσα ἐν μικροῖς εἶναι διαφωνία πάσης ἀπαλλάττει αὐτοὺς ὑποψίας.* Hom. I. in Matth. §. 2. T. VII. ed. Montf. f. 5.

Göttliches und Menschliches in der heiligen Schrift unterscheidet. So führt er bei Galat. 5, 12 zwar verschiedene Meinungen an, wie diejenige, nach welcher man zu einer gezwungenen Erklärung lieber seine Zuflucht nahm, als etwas von dem unrein Menschlichen, wie man sonst meinte thun zu müssen, in den Briefen des Apostels anzuerkennen; [1]) er selbst aber neigt sich zu der Ansicht hin: Man müsse sich nicht darüber wundern, wenn der Apostel als ein Mensch und noch in dem schwachen Gefäße eingeschlossener Mensch, der noch sah ein ander Gesetz in seinen Gliedern, das da widerstritt dem Gesetz in seinem Gemüthe und ihn gefangen nahm in der Sünden Gesetz (Röm. 7, 23) [2]), sich einmal zu einer solchen Ausdrucksweise habe fortreißen lassen, in welche man fromme Menschen oft verfallen sehe. [3]) Also erkennt hier Hieronymus in den Worten des Paulus etwas, das nicht aus der Würksamkeit des göttlichen Geistes, sondern aus dem trübenden Einflusse der noch nicht ganz verklärten menschlichen Eigenthümlichkeit abzuleiten sey. Daß man eine solche Erscheinung in dem neuen Testamente finde, dies gebraucht er auch zur Vertheidigung des alten Testaments gegen die Gnostiker, was weiter entwickelt dazu führen würde, auch in jenem Göttliches und Menschliches mehr zu unterscheiden. [4])

---

1) Eine der verschrobenen Erklärungen, welche die Ängstlichkeit der Orthodoxie erzeugt hat: Sed et illud dici potest, licet superfluum quibusdam esse videatur, quod Paulus non tam maledixerit eis, quam oraverit pro illis, ut eas partes corporis perderent, per quas delinquere cogebantur.

2) Welche Worte, wie erhellt, Hieronymus auf den Standpunkt des Wiedergeborenen bezieht.

3) Nec mirum esse, si apostolus ut homo et adhuc vasculo clausus infirmo, vidensque aliam legem in corpore suo semel fuerit hoc loquutus, in quod frequenter sanctos viros cadere perspicimus. Lib. III. in ep. ad Galat. c. 5. Ed. Vallarsi T. VII. 1. p. 493.

4) Seine Worte: Nunc a nobis contra haereticos proferatur, Marcionem videlicet et Valentinum et omnes, qui contra vetus latrant Testamentum, qua ratione illi, qui creatorem sanguinarium severum

Jene falsche Ansicht von der Bibel als einem durchaus göttlichen Buche, einem Codex göttlicher Offenbarung, bewog Manche, den Brief an den Philemon in die Sammlung des neuen Testaments nicht aufnehmen zu wollen, weil hier Alles nur Menschliches sey, nichts von göttlicher Offenbarung in diesem Briefe sich finde.[1] Es machten Manche von der richtigen Unterscheidung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen bei der Beseelung der Apostel durch den göttlichen Geist eine falsche Anwendung, indem sie mit der richtigen Unterscheidung eine falsche Trennung verbanden, das rechte organische Verhältniß zwischen Beidem nicht zu finden wußten. Der Apostel — sagten sie — habe nicht immer und nicht Alles auf solche Weise, daß Christus in ihm redete, gesprochen, denn die menschliche Schwäche hätte auch die ununterbrochene Einwohnung des heiligen Geistes nicht tragen können. Alles, was sich auf die Befriedigung der irdischen Bedürfnisse, wie Essen und Trinken, beziehe, sey doch davon ausgeschlossen. Was Paulus Gal. 2, 20 sage, daß nicht er lebe, sondern Christus in ihm, lasse sich nicht auf Alles anwenden. So seyen auch die Propheten nach vollbrachter Weissagung zum gewöhnlichen Standpunkte des Bewußtseyns zurückgekehrt und Menschen, wie alle Andere, geworden. Außer bei Christus sey bei Keinem der heilige Geist immer geblieben.[2] Hieronymus weiset gegen Solche auf die Zusammengehörigkeit des Gött-

---

bellatorem et tantum judicem criminantur, hoc in apostolo Dei boni valeant excusare. Et certe nullam puto in veteri lege tam trucem, tam cruentam in aliquo esse sententiam. Quidquid ergo illi pro apostolo excusationis attulerint, hoc nos pro lege veteri defendemus.

1) Die Worte bei Chrysostomus Argumentum in ep. ad Philemon. T. XI. f. 772: *Περιττὸν εἶναι τὸ καὶ ταύτην προςκεῖσθαι τὴν ἐπιστολὴν, εἴγε ὑπὲρ πράγματος μικροῦ ἠξίωσεν, ὑπὲρ ἑνὸς ἀνδρός.*

2) Non semper apostolum nec omnia Christo in se loquente dixisse, quia nec humana imbecillitas unum tenorem sancti spiritus ferre potuisset. Excepto Domino nostro Jesu Christo in nullo sanctum spiritum permansisse. Hier. praef. ad Philemon. ed. Vallarsi p. 741. 742.

lichen und Menschlichen im Christenthume hin, und mit größerer Klarheit entwickelt dies Chrysostomus. „Wenn Einer auf geistliche Weise lebt, — sagt er — so nützt die Art seiner Erscheinung, sein Gang, seine Art zu reden und überhaupt Alles an ihm Denen, die es betrachten." [1])

Die antiochenische Schule wurde durch ihre eigenthümliche neue exegetische Richtung auch zu einer andern Auffassung von dem Verhältnisse des alten Testaments zum neuen hingeführt. Wenn die allegorisirende Auslegung es leicht machte, die ganze neutestamentliche Lehre in das alte Testament hineinzulegen, so wurden die Antiochener durch jene Richtung und ihre hermeneutischen Grundsätze dazu getrieben, zu erforschen, was die alttestamentlichen Schriftsteller unter den bestimmten geschichtlichen Bedingungen von ihrem eigenthümlichen Standpunkte aus mit Bewußtseyn sagen wollten. Sie erkannten aber auch dabei den höheren Geist, der durch das ganze alte Testament hindurchgeht, die von dem alten Testamente in das neue hinüberleitenden Ideen. Sie unterschieden daher das ideale und das reale, geschichtlich bedingte Element in den alttestamentlichen Schriften, die dem Bewußtseyn der von dem heiligen Geiste erleuchteten Schriftsteller zum Grunde liegende, ihren Geist erfüllende Idee, welche in Christus ihre Verwürklichung gefunden und nach ihrer Verwürklichung erst zu klarerem Bewußtseyn entwickelt worden sey, und die eigenthümliche durch die Zeitumgebungen dargebotene Form, in welcher sie dieselbe aufgefaßt hätten. Sie hielten auseinander, was die Propheten von ihrem eigenthümlichen geschichtlichen Standpunkte aus hätten sagen wollen und was der sie beseelende Geist Gottes durch sie erzielt. So unterschieden sie bewußte und unbewußte Weissagung, und durch ihre Unterscheidungen konnte dem Glauben und der Wissenschaft gleiches Recht widerfahren,

---

1) Ὅταν τις πνευματικῶς ζῇ καὶ σχήματα καὶ βαδίσματα καὶ ῥήματα καὶ πράγματα τοῦ τοιούτου καὶ πάντα ἁπλῶς τοὺς ἀκούοντας ὠφελεῖ. L. c. f. 773.

der Gegensatz zwischen dem philologisch geschichtlichen und dem religiösen Standpunkte ausgeglichen werden. Das, was Manche unter den Gnostikern, wie wir in dem zweiten Bande nachgewiesen haben, schon erstrebten, wurde von den Antiochenern mit klarerem, wissenschaftlichem Bewußtseyn ausgesprochen und entwickelt. So sagt Theodorus von Mopsuestia: „Vieles von dem, was Wunderbares geschehen, sey es in Beziehung auf das Volk, sey es in Beziehung auf einige zu einem bestimmten Zwecke Auserwählte, spricht die heilige Schrift auf hyperbolische Weise in Hinsicht Jener aus, und der Buchstabe hat hier nach dem Augenschein keine Wahrheit; als wahr wird Solches befunden, wenn es auf den Herrn Christus selbst angewandt wird, welcher, wie er in jeder Hinsicht dem Schattenwesen des Gesetzes ein Ende gemacht und die ihm entsprechende Wahrheit an dessen Stelle gesetzt hat, daher auch die Wahrheit solcher Aussprüche darthut.“ [1]) Die an Abraham gegebene Verheißung, daß in ihm und seinem Samen alle Völker gesegnet werden sollten, beziehe sich dem buchstäblichen Sinne nach auf seine leiblichen Nachkommen, der Wahrheit nach aber auf Christus, durch welchen im wahrhaften Sinne die Völker gesegnet worden seyen. [2]) So erklärt er auch die dem David gegebenen Verheißungen über das von seinem Hause ausgehende Reich auf eine zwiefache Weise. [3]) Daher konnte Theodorus bei der Erklärung der alttestamentlichen Citate im neuen Testamente den Sinn der Stellen in dem ur-

---

1) *Λέγει μὲν ὑπερβολικώτερον ἐπ' αὐτῶν ἐκείνων ἡ γραφὴ, τῆς λέξεως κατὰ τὸ πρόχειρον τὴν ἀλήθειαν οὐκ ἐχούσης, εὑρίσκεται δὲ ἀληθῆ τὰ τοιαῦτα, ὅταν ἐπ' αὐτοῦ κρίνηται τοῦ δεσπότου Χριστοῦ, ὃς ἐν ἅπασι παύσας μὲν τοῦ νόμου τὴν σκίαν ἐπεισαγαγὼν δὲ τὴν ἀλήθειαν τὴν οἰκείαν εἰκότως καὶ τῶν φωνῶν τῶν τοιούτων ἐπιδείκνυσι τὴν ἀλήθειαν.* S. den Commentar über die kleinen Propheten, ed. Wegnern p. 612.

2) Es ist auch zu vergleichen, was Theodor im Commentar über den Joel l. c. S. 156 u. d. f. sagt.

3) S. den Commentar über den Micha l. c. S. 354.

sprünglichen Zusammenhange des alten Testaments und die durch die Apostel von denselben gemachte Anwendung unterscheiden. [1]) Indem er die verschiedenen Stufen in der Entwickelung der Offenbarungsreligion von einander sonderte, behauptete er, daß in dem alten Testamente nur die Einheit Gottes, noch nicht aber die Dreieinigkeit geoffenbart gewesen sey. [2]) Er meinte, dies würde schon daraus erhellen, weil die Apostel, nachdem sie so lange Zeit mit Christus umgegangen, von dem höheren Sinne, in welchem er der Sohn Gottes sey, noch nichts gewußt, sondern ihn Sohn Gottes genannt hätten nur in dem Sinne, in welchem man es früher aufzufassen gewohnt gewesen sey, insofern er einer besonderen Verbindung mit Gott gewürdigt worden. [3])

Diese Verschiedenheit der exegetischen und hermeneutischen Richtung in der antiochenischen und der alexandrinischen Schule hing selbst mit einer allgemeineren Grundverschiedenheit der Geistesrichtungen zusammen und wurde wiederum die Quelle mancher anderen Verschiedenheiten vermöge der Differenzen, die sich bei der Ableitung der Glaubenslehre aus der heiligen Schrift darnach ergeben mußten. Zum Grunde lag hier die tief eingreifende Verschiedenheit, daß von der alexandrinischen Schule auf einseitige Weise nur das Göttliche hervorgehoben wurde, die antiochenische Schule aber Göttliches und Menschliches im Einklang mit einander aufzufassen suchte.

---

1) Z. B. Röm. 3, 12 in dem oben angeführten Commentar S. 501 und in mehreren anderen Stellen.

2) S. den angeführten Commentar über die kleinen Propheten S. 513.

3) *Καὶ τούτου γε ἀπόδειξις αὐτάρκης ἐκ τῶν μακαρίων ἀποστόλων γένοιτο ἂν, οἳ ἐπὶ τῆς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ παρουσίας ἐπὶ μακρῷ τῷ χρόνῳ συγγεγονότες αὐτῷ Χριστὸν μὲν ὡμολόγουν ἐγνωκότες διὰ πολλῆς διδασκαλίας, υἱὸν δὲ, καθ' ὃν ἔφην λόγον, θεοῦ οὐκ ἠπίσταντο, πλὴν ὅσον κατὰ οἰκείωσιν ἔλεγον θεοῦ υἱὸν τὸν Χριστὸν κατὰ τὸ τῶν πρόσθεν ἔθος ἁγίων τε καὶ δικαίων.* In dem angeführten Commentar über die kleinen Propheten S. 539.

In der alexandrinischen Schule herrschte eine intuitive, zum Mystischen sich hinneigende Geistesrichtung, in der antiochenischen eine logisch reflektirende Verstandesrichtung vor, wenngleich das innige Christenthum, welches unter mancherlei Geistesrichtungen bestehen kann, dabei nicht fehlte. Die erstere Richtung ging darauf aus, das Überschwengliche, Unaussprechliche und Unbegreifliche der im Christenthume geoffenbarten göttlichen Dinge [1]) recht hervorzuheben, das Unbegreifliche als unbegreiflich, als Gegenstand des Glaubens und der religiösen Anschauung hinzustellen, sich allen Erklärungsversuchen zu widersetzen, und um dies so stark als möglich auszudrücken, suchte sie solche Ausdrücke, wodurch die Sache recht auf die Spitze gestellt wurde und welche dem Mißverstande allerdings ausgesetzt waren. Dagegen war es das Streben der antiochenischen Verstandesrichtung, wenn sie gleich dem Glauben sein Recht ließ und das Unbegreifliche nicht erklären wollte, doch in der Verstandesentwickelung die Sache so klar, als es geschehen konnte, darzustellen und den möglichen Mißverständnissen insbesondere hinsichtlich der Vermischung und Verwechselung des Göttlichen und des Menschlichen durch scharfe Begriffsbestimmungen so viel als möglich vorzubeugen. Von der einen Seite herrschte das Streben vor, das Übervernünftige der Offenbarungslehre als solches hinzustellen im Gegensatze mit Allem, was zu einem Rationalisiren führen konnte, von der andern Seite das Streben, mit dem Übervernünftigen zugleich das Vernunftgemäße darzuthun, die Lehre so zu entwickeln, daß sie im Einklang mit der Vernunft sich darstellte. Jede dieser beiden Richtungen konnte zu der entgegengesetzten Einseitigkeit hinführen, die eine zu einer mystischen Hyperorthodoxie, die andere zu einem das Christenthum verdünnenden Rationalismus. Sie sollten einander das Gegengewicht halten und einander gegenseitig mäßigen. Aber die durch profane Leidenschaft und Einmischung der

1) Τὸ ἄῤῥητον, τὸ ἄφραστον, τὸ ἀπερινόητον τοῦ μυστηρίου.

weltlichen Macht getrübte Art, wie sie mit einander in Streit geriethen, ließ den Gegensatz nicht dazu kommen, daß er sich ganz aussprechen und sich auf naturgemäße Weise ausgleichen konnte.

Die Richtung der antiochenischen Schule finden wir gemildert und von dem Gefühlschristenthume noch mehr durchdrungen bei den beiden Männern, welche beide das Muster der Bibelauslegung für diese Periode darstellen, und von denen der Zweite auch das Muster fruchtbarer homiletischer Anwendung der Bibel giebt, Theodoret und Chrysostomus. Das Beispiel des Letzten zeigt, wie vortheilhaft diese exegetische Richtung ihrer Natur nach, wo ein tiefes und inniges christliches Gefühl und ein erfahrungsreiches inneres christliches Leben hinzukam, für die homiletische Bibelbenutzung und dadurch für die Predigerwürksamkeit überhaupt werden mußte.

Die nordafrikanische Kirche blieb immer das wissenschaftliche Organ für den eigenthümlichen christlichen Geist des Abendlandes. Was in der vorigen Periode Tertullianus gewesen war, wurde in dieser Augustinus. In ihm stellt sich uns Tertullian verfeinert, vergeistigt und verklärt wieder dar. Er ist der eigentliche Kirchenvater für das Abendland. Was Origenes für die theologische Entwickelung der orientalischen Kirche gewesen war, das wurde Augustinus für die theologische Entwickelung der occidentalischen Kirche; der Einfluß dieses großen Kirchenlehrers war in mancher Hinsicht noch allgemeiner und länger fortwürkend als der Einfluß jenes. Er verband großen Scharf- und Tiefsinn mit einem von dem Christenthume erfüllten und durchdrungenen Gemüth und vielseitiger christlicher Lebenserfahrung. An systematischem Geiste war er dem Origenes wohl überlegen, aber es fehlte ihm die gelehrte historische Bildung, welche diesen ausgezeichnet hatte. Hätte er eine solche mit seinen großen Geistes- und Gemüthseigenschaften verbunden, so würde er dadurch vor mancher dogmatischen Einseitigkeit und mancher auf die Spitze gestellten, schroffen dogma-

tischen Übertreibung, zu welcher er durch seinen spekulativen Geist, seine strenge systematische Consequenz, verbunden mit einseitiger Richtung des christlichen Gefühls, fortgerissen wurde, bewahrt worden seyn.

Wir bemerkten bei der alexandrinischen Gnosis ein zwiefaches Element, die platonische Auffassung von dem Verhältnisse der esoterischen philosophischen Religionserkenntniß und des symbolischen Volksglaubens (der ἐπιστήμη und der δόξα) zu einander, und von der andern Seite die aus dem christlichen Bewußtseyn hervorgehende Auffassung von dem Verhältnisse der dogmatischen Erkenntniß zum Glauben. Erst bei dem Augustinus kam es zu einer klaren Sonderung beider Auffassungsweisen und zu einem entschiedenen Siege der letzteren über die erstere. Auch des Augustinus wissenschaftliche Entwickelung ging, wie die Entwickelung des Origenes, von dem Platonismus aus, aber nur mit dem Unterschiede, daß bei dem Origenes das platonische Element zuweilen sich mit dem christlichen vermischte und dieses letztere sich unterordnete. Bei dem Augustinus hingegen machte sich die Theologie frei von der Vermischung mit dem Platonismus, und die christliche Anschauungs- und Denkweise sprach sich auf eine selbstständige Art auch im Gegensatze gegen den Platonismus aus, von welchem seine wissenschaftliche Geistesentwickelung zuerst bestimmt worden war. Damit hing zusammen, daß wenn bei dem Origenes das philosophische und dogmatische Interesse sich häufig mit einander vermischte, bei dem Augustinus hingegen, bei welchem das, was der Mittelpunkt seines inneren christlichen Lebens war, auch Mittelpunkt seiner Glaubenslehre wurde, das Dogmatische sich im Ganzen reiner und selbstständiger entwickelte, obgleich auch bei ihm unwillkührlich das philosophische Interesse und Element seines spekulativen Geistes sich mit dem christlichen und dogmatischen vermischte, und obgleich von ihm aus diese Vermischung auf die an ihn sich anschließende scholastische Theologie des Mittelalters überging. Wir sehen in dem Augustinus den

Glauben, für den die antignostische Richtung gekämpft hatte, mit der Gnosis, welche von der alexandrinischen Schule ausgegangen war, versöhnt. Seine eigenthümliche Lebensbildung läßt uns verstehen, wie er auf diesen bedeutenden Platz in der Entwickelung der Glaubenslehre gestellt wurde. Der Übergang von der platonischen Religionsphilosophie zu der eigenthümlich christlichen Gnosis bildete sich bei ihm aus seinem eigenen Leben heraus. Die dogmatische Begriffsentwickelung ging bei ihm der Natur der Sache gemäß aus der Erfahrung des inneren Lebens hervor.

Wir erinnern hier zuerst an das, was wir früher bemerkten,[1]) daß eine wahrhaft fromme Mutter frühzeitig den Samen des Christenthums in das kindliche Gemüth des Augustinus streute; in kindlicher, unbewußter Frömmigkeit entwickelten sich die ersten Keime seines geistigen Lebens; welchen Reichthum das Leben des Glaubens auch einer von wissenschaftlicher Bildung nicht berührten Seele geben könne, das sah er an dem Beispiele seiner frommen Mutter vor sich. Auf die Periode des frommen, kindlichen Lebens folgte bei ihm die Periode der Selbstentzweiung, des Kampfes; denn neunzehn Jahre alt wurde er zu Karthago von der Richtung, welche die fromme Erziehung ihm gegeben hatte, durch die Zerstreuungen und Verderbnisse der großen Stadt abgeführt. Das Feuer seiner kräftigen Natur mußte erst durch die Macht der Religion geläutert und verklärt werden; die großen, wildtobenden Kräfte mußten erst, nachdem sie ihn in viele Lebensstürme hineingeworfen hatten, durch eine höhere himmlische Macht gezügelt und geregelt, durch einen höheren Geist geheiligt werden, ehe er Ruhe finden konnte. Wie ein menschliches Wort der Gegenwart oder Vorzeit für das Leben des Einzelnen oft eine besondere Bedeutung gewinnt durch das Zusammentreffen mit schlummernden Gefühlen oder Ideen, welche dadurch auf einmal zu klarem Bewußtseyn hervorgerufen werden, so geschah es

1) S. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 444.

durch ein solches Zusammentreffen, daß eine dem Augustinus gerade auffallende Stelle in dem Hortensius des Cicero, welche von der Würde und Erhabenheit der Philosophie handelte, einen besonderen Eindruck auf ihn machte. Die höheren Bedürfnisse seiner geistigen und sittlichen Natur wurden ihm dadurch auf einmal zum Bewußtseyn gebracht. Das Wahre und Gute zog auf einmal sein Gemüth mit unbeschreiblicher Sehnsucht an; es stellte sich dem Innersten seiner Seele ein höchstes Gut dar als das einzige würdige Ziel menschlichen Strebens, dagegen ihm Alles, was ihn bisher beschäftigt und ergötzt hatte, als nichtig erschien. Aber die ungöttlichen, wilden Triebe waren noch zu mächtig in seiner feurigen Natur, als daß er jetzt schon im Stande hätte seyn können, jener Sehnsucht, welche, nachdem sie ihn so einmal ergriffen, nicht wieder untergehen konnte in seiner Seele, sich ganz hinzugeben und dem Reize des Nichtigen, das er gern verachten und meiden wollte, zu widerstehen. Es begann jetzt in seiner Seele der Kampf, welcher sich durch eilf Jahre seines Lebens hindurchzog.

Aus den rhetorischen Schulen hervorgegangen, von der in denselben herrschenden Verbildung angesteckt, von der gesunden Einfalt entfremdet, befand er sich in einer ähnlichen Gemüthsstimmung und Richtung, wie diejenige war, in welcher sich der Kaiser Julianus befand, als er der platonischen Theosophie zugeführt wurde; die Einfalt der heiligen Schrift konnte ihm nicht zusagen. Und da Vieles in der Kirchenlehre ihm, der von außen her dazu kam, bei dem es in den Erfahrungen seines inneren Lebens noch gar keinen Anschließungspunkt finden konnte, unverständlich bleiben mußte, da ihm eine Vermittelung für das Verständniß fehlte, so konnten die Vorspiegelungen der manichäischen Sekte, welche klare Erkenntniß statt des blinden Autoritätsglaubens, Aufschluß über alles Göttliche und Menschliche versprach, ihn, den unerfahrenen Jüngling, desto mehr anziehen. Begünstigt wurde sein Übertritt zu dieser Sekte ohne Zweifel durch das, was seine Seele von

Anfang an so sehr bewegte und sein Nachdenken besonders beschäftigte, die Frage über den Ursprung des Bösen. Wie er in seinem eigenen Innern den Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen mit so großer Macht hervorbrechen sah, konnte er auch in der äußeren Welt ihn überall wiederfinden. Und so konnte der Dualismus sich ihm empfehlen. Wie viel hätte der scharfe dialektische Geist des Augustinus zur Unterstützung einer solchen Weltanschauung finden können, wenn er derselben länger treu geblieben wäre! [1]) Er trat unter den Manichäern zuerst in die Klasse der auditores ein; es war das Ziel seiner Wünsche, in die Klasse der electi aufgenommen zu werden, um die Mysterien der Sekte, deren räthselhafte Beschaffenheit seinem Durste nach Erkenntniß desto Größeres versprach, verstehen zu lernen und die ersehnten Aufschlüsse endlich zu erhalten. Doch wußte er sich schon nach den Principien des manichäischen Dualismus Alles zurechtzulegen. Er verfaßte eine Ästhetik von diesem Standpunkte, seine dem römischen Rhetor Hierius gewidmete Schrift de apto et pulchro, in welcher er den Gegensatz des Guten und Bösen mit dem Gegensatze des Schönen und Häßlichen zusammenstellte, überall, in der geistigen und sittlichen Welt wie in der Natur, denselben Dualismus zwischen der Monas und Dryas nachzuweisen suchte.

Da aber die Unterredung mit einem der angesehensten Lehrer dieser Sekte, Namens Faustus, seine Erwartungen so sehr täuschte, so wurde er, nachdem er an zehn Jahre Mitglied der Sekte gewesen war, in seinem Glauben irre. Er gelangte endlich vollends zu der Überzeugung, daß der Manichäismus Täuschung sey; aber er gerieth sodann in die Gefahr, in gänzlichen Skepticismus zu verfallen, wenn ihn nicht der seinem Innern tief eingepflanzte Glaube an Gott und Wahrheit davon zurückgehalten hätte. Bei diesem inneren Kampfe war besonders wichtig für ihn die Be-

1) Was auch von P. Bayle bemerkt worden.

kanntschaft mit Werken der platonischen und neoplatonischen Philosophie, welche er durch lateinische Übersetzungen erlangte. Er selbst sagt, daß sie ein unglaubliches Feuer in ihm entzündeten. [1]) Sie sprachen sein religiöses Bewußtseyn an; nur eine Philosophie, welche so den Thatsachen des unmittelbaren Gottesbewußtseyns und dem religiösen Bedürfnisse sich anschloß, und welche zugleich in dieser Form, wie der neuere Platonismus ihm entgegenkam, so manche würkliche oder scheinbare Anklänge an das früh seiner Seele eingepflanzte Christliche enthielt, nur eine solche Philosophie konnte ihn in seiner damaligen Gemüthsstimmung so sehr anziehen. Wichtig wurde die Beschäftigung mit dieser Philosophie für ihn als Übergangspunkt vom Skepticismus zu dem klar entwickelten Bewußtseyn von einer unverläugbaren objektiven Wahrheit, als Vorbereitung zur Vergeistigung seines durch den Manichäismus an sinnliche Bilder gewöhnten Denkens, als Übergangspunkt von einem durch die Phantasie beherrschten zu einem begrifflichen Denken, und von dem Dualismus zur consequenten Anerkennung Eines Urwesens, wo freilich für sein spekulatives Denken die Gefahr gegeben war, in das andere Extrem eines einseitigen Monismus zu verfallen. Er gelangte auf diesem Wege zuerst zu einem das Christliche sich aneignenden religiösen Idealismus, um von diesem zu dem einfachen evangelischen Glauben hinübergeleitet zu werden. Anfangs war ihm diese platonische Philosophie Alles, und er suchte nichts weiter. Nur die Macht der, wie er selbst sagte, seinem innersten Mark eingepflanzten Religion seiner Kindheit zog ihn zu den von ihr zeugenden Schriften hin. Er dachte sich, daß, wie es nur Eine Wahrheit gebe, diese Religion mit jener höchsten Weisheit nicht im Streit seyn könne, daß ein Paulus nicht ein so herrliches Leben hätte führen können, wie er geführt haben solle, wenn ihm jene höchste

---

1) Lib. II. c. academicos §. 5: Etiam mihi ipsi de me ipso incredibile incendium concitarunt.

Wahrheit gefehlt hätte. So glaubte er anfangs, daß das Christenthum ihm nichts Anderes geben könne als nur eine andere Form für die Wahrheiten, welche er schon aus der platonischen Philosophie erkannt hatte. Er dachte sich Christus als einen Propheten, der an Erleuchtung und Heiligkeit mit keinem andern zu vergleichen sey, den Propheten, der von Gott dazu in die Welt gesandt worden, um das, was durch philosophische Untersuchung nur Wenigen hätte bekannt werden können, durch Autoritätsglauben in das allgemeine Bewußtseyn der Menschheit zu verpflanzen. Von diesem Standpunkte aus wußte er sich aus seinem platonischen Idealismus alle christlichen Lehren auszudeuten; er glaubte sie zu verstehen und sprach von denselben wie ein Kenner, der seiner Sache gewiß ist. Wie er selbst nachher sagte, fehlte ihm das, was allein das rechte Verständniß des Christenthums geben kann, und ohne das Jeder stets nur die Schale des Christenthums ohne den Kern hat, die von dem Grunde der Demuth ausgehende Liebe.[1])

Aber diese nur vom Denken, nicht vom Leben aus erbaute Theorie wurde ihm von dem Leben aus zerstört; denn die platonische Philosophie hielt ihm Ideale vor, welche zwar seinen Geist entzückten, aber nicht diesem die Kraft geben konnten, über das Fleisch zu siegen. Die Ideale entfernten sich von ihm, wenn er sie ergreifen wollte; von den ungöttlichen Trieben, welche er schon besiegt zu haben glaubte, wurde er immer wieder hinabgezogen. Wie er also durch das Leben dahin geführt wurde, das Bedürfniß kennen zu lernen, welches das Christenthum allein zu befriedigen vermag und ohne das es nicht lebendig verstanden werden kann, das Bedürfniß nach Erlösung aus dem inneren Zwiespalte, so fand er auch in dem Christenthume mehr

---

1) Wie er selbst in seinen Confessionen sagt von diesem Zeitpunkte seines Lebens: Garriebam plane quasi peritus, jam enim coeperam velle videri sapiens; ubi erat illa caritas, aedificans a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus? Confess. lib. I. c. 20.

als er darin gesucht hatte, da er auf mehr spekulativem Wege demselben zugeführt worden. So machte besonders das Studium der paulinischen Briefe, zu welchem er in dieser Epoche kam, einen desto mächtigeren Eindruck auf sein inneres Leben, weil so Vieles in der Grundidee dieser Briefe von dem, was Gesetz, was Geist und was Fleisch und was der Kampf zwischen beiden ist, sich an seine eigenen inneren Erfahrungen und Kämpfe anschloß nnd ihm daraus anschaulich wurde. Vieles, was ihm früher, ehe er diese Erfahrungen gemacht, unverständlich gewesen war, konnte er jetzt verstehen; er lernte überhaupt das Christenthum immer mehr verstehen, je mehr er durch sein inneres Leben in demselben einheimisch wurde, und je mehr er die heiligende Kraft der göttlichen Lehre in seinem eigenen Innern erfuhr. So drehte sich denn nach und nach das Verhältniß bei ihm um: es war ihm nicht mehr die platonische Philosophie das Gewisseste, und es war nicht mehr bloß das Vorurtheil für die Religion seiner Kindheit bei ihm, daß sie, was durch jene Philosophie ihm mitgetheilt worden, in einer mehr populären Form ihm geben werde; sondern wie er in Christo seinen Erlöser gefunden, so war ihm Alles, was Er gelehrt, untrügliche, keiner andern Bestätigung bedürfende Wahrheit, der höchste Prüfstein für alles Andere. Er hatte auch die Kraft dieser Lehre in seinem Innern erfahren, und dies war ihm ein subjektiver Beweis von ihrer Göttlichkeit und Wahrheit. Sein religiöses und sittliches Bedürfniß war nun befriedigt; nur sein Erkenntnißtrieb suchte noch Befriedigung. Er sehnte sich, das, was ihm durch den Glauben an eine göttliche Autorität und durch innere Erfahrung gewiß war, auch mit der Vernunft aus inneren Gründen als wahr und nothwendig zu erkennen, und dazu sollte ihm die platonische Philosophie das Mittel geben. [1])

---

1) So sprach er bei dem Antritte seines drei und dreißigsten Jahres in eben dieser Epoche seines Lebens: Mihi autem certum est, nusquam

Auf diesem Standpunkte seiner Entwickelung begegnete es ihm nun freilich zuweilen, daß er biblischen Begriffen ihre volle eigenthümliche Bedeutung nahm, indem er sie in die Sprache der platonischen Philosophie übertrug, wie er z. B. die Weisheit dieser Welt nur eine solche nannte, welche in dem sinnlichen Schein befangen ist, welche sich nicht bis zu den Ideen erhebt, das Reich Christi, als ein Reich nicht von dieser Welt, ein solches, welches in der Ideenwelt gegründet ist. [1]) Und es war dies nicht etwa ein Wechsel des Ausdrucks, bei welchem die Sache nichts verlor, sondern die Form des Ausdrucks hing mit dem eigenthümlichen ethischen Gesichtspunkt jener Schule genau zusammen. Augustin, damals noch befangen in dem platonischen Intellektualismus, war besonders geneigt, auf den Gegensatz zwischen Geist und Sinnlichkeit Alles zurückzuführen, das Göttliche vielmehr nur der Sinnlichkeit und

---

prorsus a Christi auctoritate discedere, non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est — ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere, impatienter desiderem, — apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido. C. academicos l. III. §. 43.

1) In seiner Kritik seiner eigenen Schriften, seinen retractationes lib. I. c. 3, tadelt Augustin selbst diese Übertragung der Glaubensbegriffe in die philosophische Sprache der platonischen Schule, die er sich in jenen aus der bemerkten Epoche seines Lebens herrührenden Schriften, wie in dem Werke de ordine lib. I. c. 11 erlaubt hatte. Wenn Christus sage: „mein Reich ist nicht von dieser Welt," meine er darunter nicht die Ideenwelt (den κόσμος νοητός) im Gegensatze gegen die sinnliche (den κόσμος αἰσθητός), sondern vielmehr die Welt, in welcher ein neuer Himmel und eine neue Erde seyn würden, wenn das werde erfüllt werden, was wir uns erbitten mit den Worten „dein Reich komme." Zugleich ist dabei zu bemerken die Unbefangenheit, mit der er anerkennt, daß der Begriff von einem mundus intelligibilis in dem platonischen Sinne keineswegs an und für sich etwas Unchristliches enthalte, sondern richtig verstanden etwas durchaus Unläugbares sey, insofern der mundus intelligibilis nichts Anderes sey als die ewige, unwandelbare Weltordnung, wie sie in der göttlichen Vernunft gegründet ist.

dem sinnlichen Schein, als der selbstsüchtigen Richtung des Geistes entgegenzustellen, das Böse besonders aus der Hinneigung zur Sinnlichkeit und zum sinnlichen Schein abzuleiten. Doch nach und nach, je mehr das Christenthum von dem inneren Leben aus seine ganze Denkweise durchdrang, lernte er den Unterschied der platonischen und der christlichen Ideen erkennen, und seine Glaubenslehre machte sich frei von den Fesseln des Platonismus.

Augustin hatte aus seiner eigenen Erfahrung gelernt, daß in Beziehung auf die Erkenntniß göttlicher Dinge das Leben dem Begriffe vorangehen, das Denken von dem realen Grunde des Lebens aus sich entwickeln müsse; denn daher waren ja anfangs die in der Kirchenlehre sich ihm darstellenden christlichen Wahrheiten als etwas so Thörichtes ihm erschienen, und die Vorspiegelungen viel versprechender manichäischer Scheinweisheit hatten ihn so leicht fortreißen können, weil jene Wahrheiten in seinem inneren Leben noch gar keinen Anschließungspunkt fanden. Erst von dem inneren Leben aus hatte er an jene Wahrheiten glauben und sie verstehen gelernt. Durch die Liebe zum Göttlichen, durch die Macht der religiös-sittlichen Gesinnung hatte er über den Skepticismus, von dem er eine Zeit lang versucht worden, gesiegt. So wurde es, wie überall seine Glaubenslehre der Abdruck seiner inneren Lebensentwickelung und daher eine so lebendige war, eine Grundidee bei ihm, daß man in die göttlichen Dinge sich hineinleben müsse, ehe man zu einer intellektuellen Erkenntniß derselben fähig seyn könne, daß das Verstehen und Erkennen von göttlichen Dingen die sich hingebende Liebe voraussetze und aus derselben hervorgehe, wie er sagt: „Wir müssen Den, welchen wir erkennen wollen, zuerst lieben mit vollkommener Liebe.“ [1]) „Durch das Leben — sagt er —

1) So sagt er de moribus ecclesiae catholicae lib. I. §. 47 gegen die Manichäer: Quamobrem videte, quam sint perversi atque praeposteri, qui sese arbitrantur Dei cognitionem tradere, ut perfecti

machen wir uns würdig, zu erkennen, was wir glauben." [1]) Es war ihm klar, daß vom Herzen das religiöse Erkennen ausgehen müsse, daß nur durch die ganze Hingabe des Gemüths die den Geist befriedigende Wahrheit gefunden werden könne. Die Art, wie die Manichäer zu einer Weisheit der Vollkommenen führen wollten, erschien ihm jetzt als Verkehrung der naturgemäßen Ordnung, eine Art des Suchens, welche nothwendig ihres Ziels verfehlen müsse. Man könne sie — ruft er ihnen zu — nicht gleich zur Erkenntniß der Glaubenswahrheit führen, sondern man müsse ihnen zuerst zeigen, wie sie allein dazu zu gelangen fähig werden könnten. „Die vom heiligen Geiste eingeflößte Liebe — sagt er — führt zum Sohne, das heißt, zu der Weisheit Gottes, durch welche der Vater selbst erkannt wird; denn die Weisheit und Wahrheit kann auf keine Weise gefunden werden, wenn nicht mit allen Kräften der Seele darnach verlangt wird. Aber wenn sie so gesucht wird, wie es ihrer würdig ist, kann sie Denen, welche sie lieben, sich nicht entziehen und verbergen. Durch Liebe wird verlangt, durch Liebe gesucht, durch Liebe angeklopft, durch Liebe geoffenbart, durch Liebe endlich verharrt man in dem Geoffenbarten." [2]) Jetzt war er überzeugt, daß der Mensch zuerst von einer göttlichen Autorität die Wahrheit, die ihn heiligen solle, demüthig empfangen müsse, ehe er geheiligt zur Erkenntniß der göttlichen Dinge mit einer erleuchteten Vernunft fähig

simus, cum perfectorum ipsa sit praemium. Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus?

1) Vita, per quam meremur scire, quod credimus. De moribus ecclesiae catholicae lib. I. §. 37.

2) Si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo pacto potest. At si ita quaeratur, ut dignum est, subtrahere sese atque abscondere a suis dilectoribus non potest. Nach Anführung von Matth. 7, 7; 10, 26: Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo, quod revelatum fuerit, permanetur. L. c. §. 31.

als er darin gesucht hatte, da er auf mehr spekulativem Wege demselben zugeführt worden. So machte besonders das Studium der paulinischen Briefe, zu welchem er in dieser Epoche kam, einen desto mächtigeren Eindruck auf sein inneres Leben, weil so Vieles in der Grundidee dieser Briefe von dem, was Gesetz, was Geist und was Fleisch und was der Kampf zwischen beiden ist, sich an seine eigenen inneren Erfahrungen und Kämpfe anschloß nnd ihm daraus anschaulich wurde. Vieles, was ihm früher, ehe er diese Erfahrungen gemacht, unverständlich gewesen war, konnte er jetzt verstehen; er lernte überhaupt das Christenthum immer mehr verstehen, je mehr er durch sein inneres Leben in demselben einheimisch wurde, und je mehr er die heiligende Kraft der göttlichen Lehre in seinem eigenen Innern erfuhr. So drehte sich denn nach und nach das Verhältniß bei ihm um: es war ihm nicht mehr die platonische Philosophie das Gewissestе, und es war nicht mehr bloß das Vorurtheil für die Religion seiner Kindheit bei ihm, daß sie, was durch jene Philosophie ihm mitgetheilt worden, in einer mehr populären Form ihm geben werde; sondern wie er in Christo seinen Erlöser gefunden, so war ihm Alles, was Er gelehrt, untrügliche, keiner andern Bestätigung bedürfende Wahrheit, der höchste Prüfstein für alles Andere. Er hatte auch die Kraft dieser Lehre in seinem Innern erfahren, und dies war ihm ein subjektiver Beweis von ihrer Göttlichkeit und Wahrheit. Sein religiöses und sittliches Bedürfniß war nun befriedigt; nur sein Erkenntnißtrieb suchte noch Befriedigung. Er sehnte sich, das, was ihm durch den Glauben an eine göttliche Autorität und durch innere Erfahrung gewiß war, auch mit der Vernunft aus inneren Gründen als wahr und nothwendig zu erkennen, und dazu sollte ihm die platonische Philosophie das Mittel geben. [1])

---

1) So sprach er bei dem Antritte seines drei und dreißigsten Jahres in eben dieser Epoche seines Lebens: Mihi autem certum est, nusquam

Auf diesem Standpunkte seiner Entwickelung begegnete es ihm nun freilich zuweilen, daß er biblischen Begriffen ihre volle eigenthümliche Bedeutung nahm, indem er sie in die Sprache der platonischen Philosophie übertrug, wie er z. B. die Weisheit dieser Welt nur eine solche nannte, welche in dem sinnlichen Schein befangen ist, welche sich nicht bis zu den Ideen erhebt, das Reich Christi, als ein Reich nicht von dieser Welt, ein solches, welches in der Ideenwelt gegründet ist. [1]) Und es war dies nicht etwa ein Wechsel des Ausdrucks, bei welchem die Sache nichts verlor, sondern die Form des Ausdrucks hing mit dem eigenthümlichen ethischen Gesichtspunkt jener Schule genau zusammen. Augustin, damals noch befangen in dem platonischen Intellektualismus, war besonders geneigt, auf den Gegensatz zwischen Geist und Sinnlichkeit Alles zurückzuführen, das Göttliche vielmehr nur der Sinnlichkeit und

---

prorsus a Christi auctoritate discedere, non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est — ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere, impatienter desiderem, — apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido. C. academicos l. III. §. 43.

1) In seiner Kritik seiner eigenen Schriften, seinen retractationes lib. I. c. 3, tadelt Augustin selbst diese Übertragung der Glaubensbegriffe in die philosophische Sprache der platonischen Schule, die er sich in jenen aus der bemerkten Epoche seines Lebens herrührenden Schriften, wie in dem Werke de ordine lib. I. c. 11 erlaubt hatte. Wenn Christus sage: „mein Reich ist nicht von dieser Welt," meine er darunter nicht die Ideenwelt (den κόσμος νοητός) im Gegensatze gegen die sinnliche (den κόσμος αἰσθητός), sondern vielmehr die Welt, in welcher ein neuer Himmel und eine neue Erde seyn würden, wenn das werde erfüllt werden, was wir uns erbitten mit den Worten „dein Reich komme." Zugleich ist dabei zu bemerken die Unbefangenheit, mit der er anerkennt, daß der Begriff von einem mundus intelligibilis in dem platonischen Sinne keineswegs an und für sich etwas Unchristliches enthalte, sondern richtig verstanden etwas durchaus Unläugbares sey, insofern der mundus intelligibilis nichts Anderes sey als die ewige, unwandelbare Weltordnung, wie sie in der göttlichen Vernunft gegründet ist.

seyn könne. Wenngleich nur **das** durch göttliche Autorität den Menschen geoffenbart werden könne, was seinem inneren Wesen nach Wahrheit sey, daher auch aus inneren Gründen als wahr erkennbar, so müsse doch der Zeit nach als Vorbereitungs- und Bildungsmittel, um für diese Erkenntniß von innen heraus fähig zu werden, der Autoritätsglauben vorangehen. [1])

Doch war er noch einigermaßen in der Ansicht des Platonismus von dem Verhältnisse der δόξα zur ἐπιστήμη in der Religion befangen. Wie er erkannte, daß ohne die wissenschaftliche Bildung, zu der verhältnißmäßig nur Wenige unter den Christen gelangen konnten, jene Vernunfterkenntniß nicht möglich sey, wie ihm aber ohne dieselbe dem Christenthume noch etwas zu fehlen schien, so meinte er daher, daß zu der rechten Seligkeit des durch das Christenthum mitgetheilten göttlichen Lebens nur die Wenigen gelangten, welche die wissenschaftliche Bildung mit demselben verbänden. Je mehr er aber in seinem eigenen christlichen **Leben** fortschreitend sich entwickelte, je höher ihm aus seiner eigenen Herzenserfahrung das Glaubensleben erschien, [2]) je mehr er dieses Leben als dasselbe unter allen Ständen und Bildungsformen erkennen lernte, desto mehr überzeugte er sich, daß die ratio nur den Inhalt des durch den Glauben Gegebenen in der Form vernünftiger Erkenntniß entwickele, nichts Höheres aber hinzugeben könne. Er setzte

---

1) Augustin. de ordine l. II. §. 26: Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.

2) Es ist dieses ein auch für die Entwickelung der Lehre Augustins von der Gnade und Prädestination wichtiger Punkt, den wir nachher bei der Geschichte dieser Lehren genauer untersuchen werden. Anfangs, als in ihm der Glaube noch mehr bloß Autoritätsglaube war, erschien ihm dieser als das Menschliche, woran sich erst das Göttliche anschließe. Als er in das Wesen dessen, was Glaubensleben ist, tiefer eingedrungen war, schien ihm der Glaube selbst schon die Mittheilung des Göttlichen an den Menschen vorauszusetzen, schon in dem Glauben Göttliches und Menschliches zusammenzukommen.

dies Verhältniß der aus dem Glauben und dem Glaubensleben hervorgehenden ratio zu jenem besonders auseinander in der Polemik gegen die Manichäer, welche das Verhältniß umkehrten. [1])

So wurde der große Grundsatz, aus dem sich die nachfolgende Dogmatik in ihrer Selbstständigkeit entwickelte: „fides praecedit intellectum," von ihm zuerst auf eine consequente Weise vestgestellt. Wir finden daher bei dem Augustin zwei Richtungen, durch welche er auf die Entwickelung der christlichen Erkenntniß in diesem Jahrhundert und in dem folgenden besonders einwürkte: die Würde und Unabhängigkeit des Glaubens zu behaupten im Gegensatz gegen eine übermüthige, von dem Zusammenhange mit dem christlichen Leben sich losreißende Spekulation, und die Übereinstimmung der fides mit der ratio, das Vernunftgemäße des Glaubens nachzuweisen, die fides durch die ratio von innen heraus zu entwickeln gegen die Vertheidiger eines blinden Glaubens. [2]) So sehen wir bei dem Augustin vereinigt

---

1) Wie in den Schriften de utilitate credendi, de moribus ecclesiae catholicae, de moribus Manichaeorum, de vera religione. Wir freuen uns, jetzt auf ein treffliches Werk über den Entwickelungsgang Augustins hinweisen zu können, das Werk unsers theuern Freundes, des Prof. Bindemann zu Greifswald, und wir sehen der Vollendung dieses Werkes mit Verlangen entgegen.

2) Es ist in dieser Hinsicht besonders merkwürdig der Brief des Augustinus an den Consentius, ep. 120. Er stellt hier die Aufgabe, ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. „Auch der Glaube — sagt er — hat seine Augen, mit denen er auf gewisse Weise das als wahr sieht, was er noch nicht sieht, und mit welchen er auf das Zuversichtlichste sieht, daß er noch nicht sieht, was er glaubt." In dem Glauben liegt auch das Verlangen nach vollkommener Erkenntniß; denn der Glaube kann nicht seyn ohne die Sehnsucht und ohne die Hoffnung auf das, was man glaubt. Gegen eine absolute Entgegensetzung der fides und der ratio sagt er: „Fern sey es, daß Gott in uns das hassen sollte, vermöge dessen er uns vorzüglicher als alle anderen Geschöpfe geschaffen hat. Fern von uns sey es, daß wir deshalb glauben sollten, um keine Vernunfterkenntniß zu empfangen oder

die beiden Grundrichtungen, welche wir im Orient als Gegensätze sich spalten sahen, aber freilich, ohne daß wir etwas von der geschichtlich-verständigen Richtung der antiocheuischen Schule bei ihm finden könnten.

Hiermit müssen wir noch verbinden die schon erwähnte Abhängigkeit Augustins von der kirchlichen Überlieferung, wodurch er also veranlaßt wurde, auch manche fremdartige Elemente, als durch die fides gegeben, in seine ratio aufzunehmen, und sein gewandter, spekulativer und dialektischer Geist konnte es ihm leichter machen, Gründe für Alles zu finden, Alles als nothwendig zu konstruiren, was sich, wenngleich ursprünglich aus verschiedenartigen Elementen zusammengesetzt, mit seinem Glaubensleben einmal verschmolzen hatte. Es fehlte seiner Glaubenslehre die historische und kritische Richtung der antiochenischen Schule, durch welche Richtung allein die Glaubenslehre, von allen Zeiten aus zu dem reinen Urquell des Christenthums zurückkehrend, von fremdartigen Elementen, welche in dem Strome der unreinen zeitlichen Überlieferung sich immerfort ihr beizumischen drohen, sich allein frei machen und erhalten kann.

Wir gehen nun zur Geschichte der einzelnen Hauptlehren des Christenthums und der in der Auffassungs- und Behandlungsweise derselben hervortretenden Gegensätze über, in welchen wir auch die verschiedenen und entgegengesetzten eigenthümlichen Hauptrichtungen des theologischen Geistes anschaulicher erkennen werden.

---

zu suchen, da wir auch nicht glauben könnten, wenn wir keine vernünftigen Seelen hätten. Auch das ist ja allerdings etwas Vernunftgemäßes, daß in einigen sich auf die Heilslehre beziehenden Dingen, die wir mit Vernunfterkenntniß zu durchdringen noch nicht vermögen, aber einst vermögen werden, der Glaube der Vernunfterkenntniß vorangehe, damit durch den Glauben das Gemüth gereinigt werde, um das Licht so großer Wahrheit einst fassen zu können."

2. Die Gegensätze in der Auffassungs- und Behandlungsweise der einzelnen Hauptlehren des Christenthums.

a. Die Theologie im engeren Sinne des Wortes oder die christliche Gotteslehre.

Was in der ganzen Auffassung der Gotteslehre einen bedeutenden Umschwung hervorgebracht hat, ist der Streit über die Dreieinigkeitslehre, von welchem wir daher zuerst ausgehen wollen, um dann die Folgen, welche sich daraus entwickelt haben, genauer zu betrachten.

Diese Lehrstreitigkeit ist eine natürliche Folge der Gegensätze in der Auffassung der Trinitätslehre, welche sich im Verlaufe der vorigen Periode gebildet hatten, und ihr Ursprung läßt sich nur aus den letzteren recht verstehen und beurtheilen. Wenn wir sie in diesem Zusammenhange betrachten, so können wir nicht versucht werden, äußerlichen Veranlassungen oder dem Einflusse eines einzelnen Menschen, wie des Arius, zu viel hierbei zuzuschreiben. Wenn wir dies nicht beachten, kann es auch leicht geschehen, daß wir den Arius ungerecht zu beurtheilen uns verleiten lassen, indem wir ihn aus dem Zusammenhange mit der dogmatischen Entwickelung seiner Zeit herausreißen und sein System nur als sein Werk, nicht aber als ein der dogmatischen Entwickelungsepoche, in welche gerade sein Leben fiel, angehörendes betrachten.

Wir bemerkten am Schlusse der vorigen Periode zwei Hauptsysteme in der Trinitätslehre und insbesondere in der Lehre von dem Verhältnisse des Sohnes Gottes zum Vater: das der abendländischen Kirche eigenthümliche, in welchem das Einheitsinteresse des christlichen Gottesbewußtseyns sich am schärfsten aussprach, und das orientalische Emanations- und Subordinationssystem, welches durch Origenes eine veste Form erhielt. Durch jenes wurde die Wesenseinheit (das ὁμοούσιον) in der Trias besonders hervorgehoben, um den Sohn Gottes von allen Geschöpfen scharf zu unter-

scheiden und das Princip der Monarchie vestzuhalten, das letztere System hingegen hatte sich durch die schärfere begriffliche Veststellung der älteren Emanationslehre gebildet, indem es nur alle zeitlichen und sinnlichen Vorstellungen von dieser zu entfernen suchte. Es kam dies System mit jenem zwar darin überein, daß der nicht bloß graduelle, sondern wesentliche Unterschied zwischen dem Sohne Gottes und allen Geschöpfen durch dasselbe behauptet wurde; aber die Behauptung der Wesenseinheit wurde von diesem Systeme als Aufhebung der persönlichen Unterscheidung bekämpft, — und dieses macht den Gegensatz zwischen beiden Systemen, welchen wir schon am Schlusse der vorigen Periode bemerkten.

Zwar hatte zwischen diesen beiden Systemen schon früher ein Streit auszubrechen gedroht; nachdem derselbe aber durch die Mäßigung des Bischofs Dionysius von Alexandria besiegt worden, hätten sie, da die beiden Kirchen durch Raum und Sprache so sehr von einander getrennt waren, noch länger ruhig neben einander bestehen können, wenn nicht in der orientalischen Kirche selbst ein Streit entstanden wäre zwischen einer Richtung, welche dem abendländischen Einheitssystem sich zuneigte, und einer andern, welche den Unterschied auf eine noch schärfere Weise hervorhob und schroffer aussprach. Eine Richtung, welche überhaupt keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Begriff von einem Sohne Gottes und dem Begriff von einem Geschöpf, dem Begriff von einer Zeugung aus Gott und dem Begriff eines Schaffens anerkennen wollte. Es schloß sich diese Richtung an die ältere Subordinationslehre an und war insofern nichts Neues,[1]) sondern nur die Fixirung einer früheren Entwickelungsstufe in dieser Lehre im Gegensatz gegen die weiterstrebende Entwickelung; aber das Neue war die

1) Wie man ja, obgleich man den Logos von den übrigen Geschöpfen wohl unterschied, doch auch kein Bedenken dabei gefunden hatte, das ἔκτισέ με Proverb. 8, 22 auf ihn anzuwenden, also insofern den Namen eines κτίσμα auf ihn anzuwenden.

Form, in welcher die se fixirte Lehre aufgefaßt wurde, in welcher dieselbe schroffer erscheinen mußte. In dem Briefe des Bischofs Dionysius von Rom gegen den Bischof Dionysius von Alexandria finden wir schon eine Spur einer solchen Auffassungsweise.[1]) Diese war es nun, welche, im Anfange des vierten Jahrhunderts durch den Presbyter Arius zu Alexandria ausgesprochen, die Streitigkeiten hervorrief, deren Ursprung und Fortgang wir jetzt darstellen wollen.

Was den Arius betrifft, so ist in Hinsicht seines eigenthümlichen theologischen Bildungsganges zu bemerken, daß er ein Schüler des Presbyters Lucianus zu Antiochia war.[2]) Aus dieser Schule hatte er die Richtung einer freien grammatischen Bibelauslegung als Grundlage der Glaubenslehre entlehnt. Wo diese Richtung aber nicht von einer allgemeinen Anschauung der in dem christlichen Bewußtseyn lebendig gewordenen biblischen Ideen begleitet war und diese allgemeine Anschauung das rechte Verhältniß des Besonderen zum Allgemeinen in den Aussprüchen der heiligen Schrift erkennen lehrte, konnte sie, auf Einzelnheiten zu großes Gewicht legend und diese auf eine einseitige Weise hervorhebend, manche falsche, beschränkte Auffassungen der Glaubenswahrheiten befördern. Dies war bei dem Arius der Fall, bei welchem eine beschränkte Begriffsrichtung ohne intuitives Vermögen vorherrschte. In der antiochenischen Schule nahm er auch wahrscheinlich die Richtung, im Gegensatze gegen die Lehre des Paulus von Samosata die Hypostasenunterscheidung besonders hervorzuheben, und, was damit zusammenhing, zugleich die polemische Richtung gegen das Homousion.[3]) Aber auch in dem Systeme der

---

1) S. Bd. II. 2te Aufl. S. 1044.

2) Was daraus hervorgeht, daß er den Bischof Eusebius von Nikomedien in seinem durch Theodoret und Epiphanius uns aufbewahrten Briefe als „συλλουκιανιστής" anredet.

3) S. Bd. II. 2te Aufl. S. 1042.

origenistischen Schule zu Alexandria konnte er nachher manche Anschließungspunkte finden, sowohl in der Polemik gegen die Lehre von der Wesenseinheit und in der Subordinationstheorie, als in der Art, wie die Lehre von der Freiheit, der Selbstbestimmung aller vernünftigen Wesen hier aufgefaßt wurde. Arius glaubte gewiß keine neue Lehre vorzutragen, sondern nur das alte kirchliche Subordinationssystem — ohne welches ihm weder das monarchische Princip der Trias, noch die selbstständige Persönlichkeit des Logos behauptet werden zu können schien — mit klarem Bewußtseyn vestzustellen. Entweder, sagte Arius, muß man zwei ursprungslose, von einander unabhängige, göttliche Urwesen annehmen, man muß an die Stelle der Monarchie eine Dyarchie setzen, oder man darf sich auch nicht scheuen zu sagen, daß der Logos einen Anfang seines Daseyns gehabt, daß es einen Moment gab, als er noch nicht da war (ἦν ὅτε οὐκ ἦν). [1]) Die Idee eines anfangslosen Werdens, eine Ableitung dem Wesen, nicht der Zeit nach, war für den so wenig spekulativen und intuitiven Arius etwas zu Feines und etwas Unfaßliches, sich selbst Widersprechendes. Man erkennt hier, wie wenig die origenistische Anschauungsweise zu dem Geiste des Arius paßte. So auch meinte er, daß man sich unter einer Zeugung aus Gott — insofern man auf den Begriff von einem Zeugen aus Gott besonderen Nachdruck lege und denselben von dem Begriff des Schaffens unterscheide — gar nichts denken könne, wenn man nicht in sinnliche, gnostische Vorstellungen von einer Theilung des göttlichen Wesens verfallen wolle. [2]) Wolle

---

1) Absichtlich sagte er nicht „ἦν χρόνος, αἰὼν ὅτε," denn er nahm allerdings an, daß der Logos vor aller Zeit von dem Vater hervorgebracht worden, da die Begriffe Zeit und Schöpfung sich nach seiner Meinung nicht von einander trennen ließen.

2) Hier konnte er sich an die origenistische Polemik gegen eine γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ anschließen, so wenig er auch mit der origenistischen geistig aufgefaßten Emanationslehre nach dem Gesagten übereinstimmen konnte.

man auf den Begriff von einem Sohne Gottes besonderen Nachdruck legen und diese Bezeichnung gebrauchen, um den Logos von allen Geschöpfen zu unterscheiden, so verfalle man gleichfalls in sinnliche, anthropopathische Vorstellungen. Zwischen Gott als dem Schöpfer und den Geschöpfen lasse sich nichts in der Mitte Liegendes denken. Entweder Christus sey ein göttliches Urwesen wie der Vater, und man müsse zwei Götter annehmen, oder man dürfe sich nicht scheuen, es rein auszusprechen, daß er wie alle Geschöpfe von Gott durch seinen Willen, und als es ihm gefiel, aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) geschaffen, gebildet, erzeugt worden — oder wie man es nennen wolle; denn wie man es nennen wolle, so bleibe doch die Sache immer dieselbe. Solche Stellen des neuen Testaments, in welchen er den Ausdruck ποιεῖν auf Christus übertragen zu finden, [1]) ihn als den Erstgeborenen genannt, [2]) also einen Anfang des Daseyns ihm zugeschrieben zu sehen glaubte, konnte er für seine Theorie anführen. Er wollte durch alles Dieses Christi Würde keineswegs herabsetzen, sondern ihm die größte Würde zuschreiben, welche ein Wesen nach Gott ohne Aufhebung des Unterschiedes mit Gott haben könne. Gott erschuf ihn oder erzeugte ihn, — sagte er — um durch ihn alles Andere hervorzubringen; der Abstand zwischen Gott und allen übrigen Wesen ist zu groß, als daß Gott sie unmittelbar hervorbringen könnte. Er erzeugte daher, als er das Ganze der Schöpfung hervorzubringen beschloß, zuerst ein Wesen, das ihm an Vollkommenheit so ähnlich ist, als es ein Geschöpf seyn kann, um durch dieses Wesen die ganze Schöpfung hervorzubringen. [3]) Der Name Sohn Gottes und

---

1) Act. 2, 36; Hebr. 3, 2. 2) Col. 1, 15.

3) Ὡς ἄρα θέλων ὁ θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἑώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ πατρὸς ἀκράτου χειρὸς καὶ τῆς παρ᾽ αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα καὶ καλεῖ τοῦτον υἱὸν καὶ λόγον, ἵνα τούτου μέσου γενομένου, οὕτως λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ. Athanas. orat. c. Arian. II. §. 24. Wenngleich Athanasius

Logos werde ihm beigelegt, um ihn vor den übrigen, durch ihn hervorgebrachten Geschöpfen auszuzeichnen, insofern er, obgleich er, wie alle Geschöpfe, Alles nur dem Willen und der Gnade des Schöpfers verdankt, doch die größte Verwandtschaft mit ihm erhalten hat, insofern die göttliche Vernunft, Weisheit, Macht, welche Namen alle nur in einem uneigentlichen, metonymischen Sinne auf ihn übertragen werden können, sich durch ihn am vollkommensten offenbaren. Eine Probe von der unfeinen Auffassungs- und Darstellungsweise des Arius geben diese seine Worte: „Als Gott uns schaffen wollte, schuf er einen Gewissen und nannte ihn Logos, Weisheit und Sohn, um durch ihn uns zu schaffen." [1]) Arius gebrauchte mancherlei Beispiele aus dem biblischen Sprachgebrauche, um nachzuweisen, daß die Ausdrücke Logos, Kraft Gottes in der heiligen Schrift keineswegs immer in demselben Sinne gebraucht würden, so daß keineswegs die Eine von dem Wesen Gottes unzertrennliche Kraft und Vernunft Gottes nothwendig darunter verstanden werde, sondern oft eine Übertragung in einen uneigentlichen Sinn hier stattfinde. Wie wenn die Heuschrecken selbst, Joel 2, 25 (nach der alexandrinischen Version), die große Kraft Gottes genannt würden. [2]) Dergleichen Erklärungen des Arius konnten freilich leicht Veranlassung geben, ihn als einen Solchen darzustellen, der darauf ausgehe, die göttliche Würde des Erlösers zu bekämpfen und ihn zu verlästern. Aber in der That war dies doch nur eine grammatische Rechtfertigung seiner Auf-

---

hier dasjenige anführt, worin Eusebius von Nikomedien, Asterius und Arius übereinstimmten, und man also diese Worte selbst nicht dem Letzteren zueignen darf, so sind sie doch gewiß der Denkweise desselben ganz angemessen.

1) Athanas. orat. c. Arian. I. §. 5. Ganz übereinstimmend mit der oben angeführten Stelle: *Θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱὸν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ.*

2) S. bei Athanasius. l. c.

fassungsweise eines biblischen Begriffs, wobei ihm gewiß nicht in den Sinn kam, daß aus diesen bloß zur Bestätigung des biblischen Sprachgebrauches dienenden Beispielen etwas zur Verkleinerung des Erlösers geschlossen werden könne oder solle. Aber wohl mußte diese grammatische Erörterung dem vorherrschend dogmatischen, von einem innigen christlichen Gefühle ausgehenden Interesse anstößig erscheinen, und Arius scheute sich auch nicht zu erklären, daß aus dem Begriffe des Geschöpfes ein unendlicher Abstand zwischen demselben und dem Schöpfer folge; — was ja schon Origenes ausgesprochen hatte, daß, wie Gott seinem Wesen nach unendlich erhaben sey über alle Geschöpfe, er also auch über das höchste der Geschöpfe, den Sohn, seinem Wesen nach unendlich erhaben seyn müsse, dieser seinem Wesen nach durchaus nicht mit ihm verglichen werden könne. [1])

Zu dem Wesen des vernünftigen Geschöpfes rechnete Arius, hier an die origenistische wie an die antiochenische Schule sich anschließend, den sich selbst bestimmenden, wandelbaren, freien Willen, die Grundlage aller Vorzüge unter den vernünftigen Wesen. Dieses Princip wandte er unverholen auch auf Christus an. Seiner Natur nach als Geschöpf hatte Christus einen der Veränderung unterworfenen Willen; aber er hat ihn stets nur auf das Gute gerichtet, und dadurch ist er sittlich unwandelbar geworden. So hat auch der Sohn Gottes die Herrlichkeit, welche er vor allen Geschöpfen erhielt, nicht ohne Verdienst seines Willens erhalten; denn da Gott vermöge seiner Präscienz voraussah, welches heilige Leben Christus als Mensch, unter allen Kämpfen siegreich bestehend, führen werde, so gab er ihm jene Herrlichkeit, wie er voraussah, daß er selbst sie sich als Lohn seiner Tugend verdienen

---

1) Ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος — ἀνόμοιος ἐπ' ἄπειρον τῇ οὐσίᾳ καὶ δόξῃ. Athanas. orat. c. Arian. I. §. 6.

werde. [1]) Auf eine andere als diese Weise glaubte er sich auch den Christus, den er im neuen Testamente fand, nicht denken zu können. Wie könne man sich seine Kämpfe in der Todesnähe und sein Gebet in diesen Kämpfen ohne eine Wandelbarkeit des Willens denken? Wäre er die göttliche Allmacht selbst gewesen, so würde er sich nicht gefürchtet, sondern vielmehr auch Anderen Kraft mitgetheilt haben. Und Paulus stellt ja auch (Philipp. 2.) seine Erhöhung als Lohn seines im Leben geleisteten Gehorsams dar. [2]) Durch die Unterscheidung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen in Christo hätte Arius hier ja leicht zurückgewiesen werden können; aber ihn konnte dies nach dem Zusammenhange seines Systems nicht treffen; denn auch hier hielt er die noch rohe, unentwickelte Lehre der ersten Jahrhunderte vest und schloß sich auch hier an dasjenige an, was er buchstäblich in dem neuen Testamente zu finden glaubte. Er setzte daher nach der älteren Auffassungsweise die Menschwerdung des Logos nur in die Verbindung desselben mit einem menschlichen Körper, [3]) und daher

---

1) *Τῇ μὲν φύσει ὥσπερ πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτὸς, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλὸς, ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς ὢν φύσεως.* (Dies so weit zu führen, wurde Arius durch seinen Begriff von einem Geschöpfe und seinen Begriff vom freien Willen veranlaßt; denn er setzte die Wandelbarkeit des freien Willens entgegen einer blinden Naturnothwendigkeit. Die Arianer machten das Dilemma: „Entweder der Sohn Gottes hat einen wandelbaren, freien Willen, durch den er sich zum Bösen oder zum Guten hinwenden kann, oder er ist willenlos gleichwie ein Holz oder Stein." Athanas. orat. c. Arian. I. §. 35.) *Διὰ τοῦτο καὶ προγινώσκων ὁ θεὸς, ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα· ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ θεὸς, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκε.* Orat. I. §. 5.

2) Athanas. orat. III. §. 26; I. §. 43.

3) Man sieht auch hier die Übereinstimmung und den Gegensatz zwischen dem Arius und dem Origenes. Er kam mit diesem darin überein, daß er die Verherrlichung Christi als Werk des Verdienstes betrach-

mußten ihm alle eine Abhängigkeit von Gott oder Beschränkung irgend einer Art bezeichnende Handlungen und Ausdrücke Christi, wie zum Beispiel das Beten, jede Äußerung des Nichtwissens als Belege für die Richtigkeit seiner Theorie von dem Wesen des Sohnes Gottes als eines Geschöpfs erscheinen. „Wenn Jesus seinem Wesen nach die wahre und inwohnende Weisheit des Vaters war, wie konnte denn geschrieben werden, daß er zunahm an Weisheit (Luk. 2, 52). Wie konnte er fragen, wo Lazarus liege" u. s. w. [1])

Obgleich nun freilich ein solcher Begriff von Christus mit dem wahren Inhalte des Glaubens an seine Gottheit in Widerspruch steht, so trug Arius doch kein Bedenken, ihm den Namen Gott beizulegen, den er in dem neuen Testamente [2]) und in den älteren Bekenntnißschriften ihm deutlich beigelegt fand. Er war sich keiner Abweichung von der älteren orientalischen Kirchenlehre bewußt, da ihm ja bei den älteren Kirchenlehrern so Manches für seine Meinung zu sprechen schien. Wahrscheinlich berief er sich auf diejenigen Stellen der Bibel, wo der Name Gott in einem uneigentlichen Sinne auf geschaffene Wesen übertragen zu seyn scheint, und er schloß daraus, daß er auf analoge Weise, aber in dem höchsten Sinne auf den Logos übertragen sey. Er konnte sich nach seinem System nicht anders als so ausdrücken, daß, wie Christus Alles nur durch die Gnade Gottes sey, so er auch durch die Mittheilung der Gnade göttlichen Namen und göttliche Würde erhalten habe, obgleich er nicht seinem Wesen nach wahrer Gott sey. [3]) Er behauptete mit den übrigen Kirchenlehrern

---

tete; aber Origenes bezog dies auf die menschliche Seele Christi (s. Bd. II. 2te Aufl. S. 1097), Arius auf den Logos selbst.

1) Athanas. orat. III. §. 26.

2) Da er ja auf alle Fälle wenigstens die Stelle vom Logos im Anfange des johanneischen Evangeliums auf ihn bezog.

3) *Εἰ δὲ καὶ λέγεται θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν, ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός.* L. c. I. §. 6.

die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens für alle Geschöpfe, und von seinem Standpunkte consequent wandte er dies gleichfalls auf den Sohn Gottes an, wie er, ihn unter die Geschöpfe setzend, nicht anders konnte; auch ihm ist das Wesen Gottes unbegreiflich, und er erkennt ihn nur auf eine stufenweise von der Erkenntniß anderer Geschöpfe verschiedene Art, den ihm von seinem Vater verliehenen höheren Kräften gemäß.[1])

Alles, was wir von dem Arius wissen, läßt uns in demselben keineswegs den Mann erkennen, der durch überlegenen Geist geeignet gewesen wäre, eine neue Epoche in der dogmatischen Entwickelung hervorzubringen. Er selbst war gewiß fern von einer solchen Absicht; er meinte nur die alte Kirchenlehre des Orients von der Trias gegen sabellianische, gnostische Auffassungen zu vertheidigen und in ihrer Consequenz darzustellen. Er war sich selbst keineswegs der Ergebnisse bewußt, zu welchen seine Richtung und seine Grundsätze hinführten. Aber doch läßt es sich aus der Beschaffenheit dieses Systems und aus dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur wohl mit Recht schließen, daß, wenn der Arianismus den Sieg hätte erhalten können, man bei den Ergebnissen, bei welchen Arius stehen blieb, bei einer solchen Halbheit der dogmatischen Auffassung, welche weder den Forderungen des Alles begreifen wollenden Verstandes, noch den Forderungen des christlichen Bewußtseyns und Gefühls genügen konnte, nicht würde stehen geblieben seyn. Diese prosaische Verstandesrichtung, welche eine unausfüllbare unendliche Kluft zwischen

---

1) Ὃ γινώσκει καὶ ὃ βλέπει, ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς γινώσκομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν. Athanas. orat. I. §. 6. Dasselbe giebt der arianische Geschichtschreiber Philostorgius als Lehre des Arius an l. II. c. 3. Nach der Stelle bei Athanasius sagte Arius auch: Καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδε. Vielleicht lehrte er, daß kein Geschöpf sein eigenes Wesen begreifen könne, und wandte demnach auch dieses, sich treu bleibend, auf den Sohn Gottes an.

Gott und der Schöpfung setzte und consequenterweise keine göttliche Lebensmittheilung anerkennen konnte, würde sich weiter entwickelt und immer mehr zu einer deistischen Auffassung hingeführt haben.[1])

Der Arius, von welchem diese Streitigkeiten ausgingen, war Presbyter der alexandrinischen Kirche und als Pfarrer bei einer Kirche[2]) dieser Stadt, welche den Namen Baukalis führte, angestellt; er hatte dieses Amt kurz vorher, ehe der Presbyter Alexander Bischof dieser Stadt geworden war, erhalten. Sein streng-ascetisches Leben[3]) hatte wahrscheinlich beigetragen, ihm großen Einfluß bei der Gemeinde zu verschaffen.

Über den ersten Ausbruch des Streites giebt es verschiedene Berichte, welche sich wohl mit einander vereinigen lassen, wenn man erwägt, daß der erste Anfang eines solchen Zwiespaltes, welcher schon lange vor dem öffentlichen Ausbruche sich im Verborgenen fortgepflanzt haben kann, nach verschiedenen Gesichtspunkten auf verschiedene Weise sich bestimmen läßt. Arius mag schon, ehe er Presbyter wurde, seinen Eifer als Glaubenslehrer gezeigt und dadurch, indem er seine eigenthümlichen Grundsätze zu verbreiten suchte, Freunde und Feinde sich gemacht haben.[4]) Als er

---

1) In der arianischen Lehre von der Freiheit finden sich ja auch schon die Keime des Pelagianismus.

2) Nach der alexandrinischen Einrichtung; s. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 329.

3) In der alten Nachricht von der meletianischen Spaltung wird von dem Arius gesagt: „habitum portans pietatis" (s. Osservazioni letterarie T. III. p. 16. Verona 1738), d. h. er trug das Pallium der Asceten. Damit stimmt auch die Schilderung des Epiphanius überein, indem er von ihm sagt: „ἦν κατηφὴς τὸ εἶδος, ἡμιφόριον ἐνδιδυσκόμενος."

4) In der oben angeführten von Maffei herausgegebenen Urkunde wird von dem Arius gesagt: „et ipse doctoris desiderium habens." Seine Entzweiung mit dem Bischof Petrus von Alexandria, seine Verbindung mit der meletianischen Parthei hing vielleicht schon mit der dogmatischen Differenz zusammen.

unter dem neuen Bischof Alexander von Alexandria seine Meinungen in seiner Pfarrkirche verbreitete, gerieth er dadurch in Streit mit anderen Geistlichen. Alexander nahm anfangs keinen Theil an diesem Streite; er zeigte sich anfangs schwankend in seinem Urtheile, bis er auf Veranlassung einer von den theologischen Conferenzen, welche er zu gewissen Zeiten mit seinen Geistlichen zu halten pflegte, sich bestimmt gegen den Arius erklärte. [1])

Der Bischof Alexander entsetzte auf einer Versammlung der Geistlichkeit zu Alexandria und sodann auf einer zahlreicheren Synode der ägyptischen und libyschen Bischöfe, welche aus hundert Mitgliedern bestand, im J. 321, den Arius von seinem Amte und schloß ihn von der Kirchengemeinschaft aus.

Nachdem derselbe von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, verfaßte er, um seine Lehre zu vertheidigen und weiter zu verbreiten, sein wahrscheinlich aus gebundener und ungebundener Rede gemischtes Buch „Thalia", aus welchem wir schon oben einige zur Charakteristik seiner Lehre wichtige Bruchstücke angeführt haben, und seine Lieder für Schiffer, Müller, Wanderer — ein altes Mittel, um Religionsmeinungen unter dem Volke in Umlauf zu bringen.

---

1) Sozomenus und Epiphanius erzählen, daß der Streit zuerst unabhängig von dem Bischof Alexander entstand; nach der Erzählung des Letztern hatten sich unter den Geistlichen und unter den Laien, je nachdem diese sich an den Einen oder den Andern der Pfarrpresbyteren anschlossen, schon verschiedene Partheien gebildet; aber manche dieser Partheien verloren sich von selbst wieder, während der vornehmste Gegensatz zwischen dem Arius und den Vertheidigern des Homousion immer schärfer hervortrat und sich weiter verbreitete. Nach beiden Berichten wurde der Bischof Alexander zuerst von anderen Seiten her auf die drohende Gefahr aufmerksam gemacht; nach Sozomenus zeigte er sich zuerst schwankend. Sokrates erwähnt der theologischen Conferenz. Auf diese letztere weiset auch der Brief des Kaisers Constantinus an den Alexander und Arius hin bei Eusebius de vita Constantini l. II. c. 69, indem er sagt, daß der Bischof Alexander alle seine Presbyteren befragt habe, wie sie eine gewisse Stelle der Schrift verständen.

Übrigens mag wohl in jenem Buche und in diesen Liedern, wie wir aus den Bruchstücken von jenem und aus dem ziemlich prosaischen Geiste des Arius und dem prosaischen Charakter seiner Lehre schließen können, außer der poetischen Form nichts Poetisches gewesen seyn.

Alexander erließ auch Cirkularschreiben an die angesehensten Bischöfe, in welchen er die Lehre des Arius als eine durchaus unchristliche bezeichnete, und wenngleich er sie so darstellte, wie sie ihm von seinem Standpunkte aus erscheinen mußte, so kann man ihn doch ungerechter Consequenzmachereien nicht beschuldigen. Arius suchte aber gleichfalls von seiner Seite die Stimmen angesehener Bischöfe der orientalischen Kirche für sich zu gewinnen, und dieses konnte ihm nicht schwer fallen; denn die größte Parthei derselben war zwar nicht seiner Lehre, aber auch nicht der Lehre vom Homousion, welche der Bischof Alexander vertheidigte, zugethan. Sie war vielmehr dem in der Mitte zwischen beiden Auffassungsweisen liegenden origenistischen System, aus welchem der sogenannte Semiarianismus nachher hervorging, am meisten geneigt, und in dem Gegensatze gegen das System Alexanders konnte Arius hier manche Anschließungspunkte finden, welche er gut zu benutzen wußte. Er behauptete, daß er nur gegen die häretischen Lehren auftrete, welche dem Sohne Gottes gleiche Ursprungslosigkeit wie dem Vater beilegten,[1]) welche eine sinnliche Emanation, eine Theilung des göttlichen Wesens behaupteten.[2]) Seine Lehre, daß der Sohn Gottes ἐξ οὐκ ὄντων hervorgebracht worden, erklärte er nach dem Sinne, in welchem man ja auch diesen Ausdruck bei der Lehre von der Schöpfung aus Nichts zu verstehen gewohnt war, daß dadurch nur die Annahme eines präexistirenden Stoffes oder eines Ausflusses aus dem Wesen Gottes ausgeschlossen werden solle. Er sey durch den Willen des Vaters vor aller Zeit

1) Ihn συναγέννητος nannten.

2) Οἱ τὸν υἱὸν λέγοντες, οἱ μὲν ἐρυγήν, οἱ δὲ προβολήν.

hervorgebracht worden als vollkommener Gott, eingeboren, unwandelbar.[1]) Auf die Art, wie Arius hier sich erklärte, hatte gewiß, wenngleich man ihn eines Widerspruchs mit seiner Überzeugung keineswegs beschuldigen kann, doch der Wunsch, mit der herrschenden Kirchenlehre des Orients übereinzustimmen, großen Einfluß, und allerdings konnte er so die herrschende Parthei leicht für sich gewinnen. Vielgeltende Männer der orientalischen Kirche bemühten sich, einen Vergleich zwischen dem Arius und seinem Bischof zu Stande zu bringen, einen Vergleich von der Art, daß der Bischof Alexander den Arius in seinem Pfarramte lassen sollte, ohne von ihm eine gänzliche Übereinstimmung mit seinen Glaubensmeinungen zu verlangen. Es waren besonders zwei Männer, welche dies durch ihre Unterhandlungen durchzusetzen suchten, der Bischof Eusebius von Nikomedien, welcher als Bischof der Stadt, die unter der Regierung Diokletians Residenz für einen Haupttheil des oströmischen Reiches geworden war, viel galt und ein alter Freund des Arius war, auch noch mehr als Andere in seinem System mit ihm übereinstimmte, und der Bischof Eusebius von Cäsarea in Palästina, welcher durch seine Bedeutung als wissenschaftlicher Theolog in der orientalischen Kirche großes Ansehn hatte.[2]) Der Letztere war von

---

1) Consequenterweise konnte freilich Arius einen solchen Ausdruck „πλήρης θεός“ von Christus nicht gebrauchen; aber nach der unbestimmten Weise, wie er den Namen Gott anwandte, konnte er dies wohl sagen. Am schwersten konnte er von seinem Standpunkte aus das Prädikat der sittlichen Unwandelbarkeit ihm beilegen; doch auch dabei kam es ja nur darauf an, wie dasselbe verstanden wurde. Er mußte es so verstehen: unwandelbar nicht dem Wesen nach, sondern vermöge seiner von Gott vorausgesehenen Willensrichtung.

2) Das System des Eusebius, wie es schon vor dem Anfange der arianischen Streitigkeiten ausgebildet worden, und wie er es in seinem vor dieser Zeit geschriebenen Werke, der demonstratio evangelica, darlegt, stimmt mit dem origenistischen ganz überein, und daraus läßt sich sein Verhältniß zu dem arianischen System beurtheilen. Er war mit dem Origenes einem Subordinatianismus zugethan, das *ἀπαύγασμα τοῦ*

Anfang an den öffentlichen dialektischen Streitigkeiten über göttliche Dinge abgeneigt; er wünschte sie zu vermeiden und zu unterdrücken, wie einst ein anderer großer Kirchenlehrer der origenistischen Schule, Dionysius von Alexandria;

πρώτου φωτός, ein φῶς πρῶτον und φῶς δεύτερον, οὐσία πρώτη und δευτέρα; der Sohn der vollkommene Abglanz des Urlichts, auf die vollkommenste Weise dem Vater in Allem ähnlich, dessen vollkommenstes, ihn offenbarendes Bild, ἀφομοιωμένος τῷ πατρὶ κατὰ πάντα, auch ὅμοιος κατ' οὐσίαν, wie er ja die εἰκὼν τῆς ἀγενήτου καὶ πρώτης οὐσίας ist. S. z. B. l. IV. demonstr. evangel. c. 3. Eusebius meinte, daß man den Sohn Gottes nicht absolut ewig (ἁπλῶς ἀΐδιος) nennen könne, wie den Vater, daß man ihm durchaus einen Ursprung des Daseyns vom Vater her beilegen müsse, weil man nur so die Lehre von der Monarchie vesthalten könne, und daß man sich menschlicher Weise nicht anders ausdrücken könne, als daß man sage, das Daseyn des Vaters gehe dem Daseyn des Sohnes und dem Ursprunge desselben vorher (ὁ πατὴρ προυπάρχει τοῦ υἱοῦ καὶ τῆς γενέσεως αὐτοῦ προυφέστηκεν), aber doch müsse man alles Zeitliche hier entfernen; überhaupt sey die Idee von dem Ursprunge des Sohnes Gottes eine solche, welche die Begriffe aller Geschöpfe übersteige, wovon nur der schärfste, von allem Sinnlichen und Zeitlichen abstrahirende Geist eine Vorstellung sich machen könne (ὀξυτάτῃ διανοίᾳ φαντάζεται υἱὸν γεννητὸν, οὐ χρόνοις μέν τισιν οὐκ ὄντα, ὕστερον δέ ποτε γεγονότα, ἐξ αἰῶνος, μᾶλλον δὲ πρὸ πάντων αἰώνων, ἀῤῥήτως καὶ ἀνεπιλογίστως ἡμῖν). In jenem vor den arianischen Streitigkeiten geschriebenen Werke trägt er zwar kein Bedenken, den Sohn Gottes das τέλειον δημιούργημα τοῦ τελείου zu nennen, und sonach konnte er ihn auch κτίσμα τέλειον nennen: aber vor den arianischen Streitigkeiten unterschied man ja überhaupt in der orientalischen Kirche die dogmatischen Ausdrücke in dieser Hinsicht nicht so sorgfältig. Es geht doch aus dem ganzen Ideenzusammenhange des Eusebius hervor, daß er den Sohn Gottes von den Geschöpfen wesentlich unterschied, und in dem nach den arianischen Streitigkeiten geschriebenen Werke de ecclesiastica theologia erklärte er sich nachdrücklich gegen Diejenigen, welche den Sohn Gottes unter die κτίσματα rechneten: er behauptet, daß Gott nur der Vater des Einen Christus sey, Gott und Schöpfer aller übrigen Wesen, daß der Sohn Gottes auf eine ganz andere Weise, als alle übrigen Wesen, zum Daseyn gekommen sey (οὐχ ὁμοίως τοῖς λοιποῖς γεννητοῖς ὑποστάντα), also einen wesentlichen Unterschied zwischen den Begriffen von einem Sohne Gottes und einem Geschöpfe. Ecclesiast. theol. lib. I. c. 8.

er fürchtete nicht ohne Grund die Einmischung profaner Leidenschaft in die Untersuchung solcher Gegenstände, welche, um recht verstanden zu werden, mehr als Alles die Reinheit, Stille und Ruhe einer gottgeweihten Seele verlangten. Da er die Erzeugung des Sohnes Gottes durch den Vater für einen Gegenstand hielt, der über das Erkenntnißvermögen aller geschaffenen Geister, geschweige denn des Menschen, hinausgehe, so erschien ihm das Streiten darüber desto thörichter und schädlicher. Wie er überzeugt war, daß nur der im Denken geübteste Geist, von dem Sinnlichen und Zeitlichen sich losmachend, einer würdigeren Vorstellung von der ihrem Wesen nach unbegreiflichen Sache sich nähern könne, so schien es ihm desto verkehrter, solche Dinge zum Gegenstande des Streitens unter Menschen von nicht spekulativ gebildetem Geiste zu machen und diesen Streit sogar unter wissenschaftlich ungebildete Laien, welche von diesen Dingen gar nichts verstehen könnten, zu bringen. Er war sich mehr als Andere der Schranken des menschlichen Erkenntnißvermögens von göttlichen Dingen und des Unterschiedes zwischen dem, was der dogmatischen Untersuchung, und dem, was dem für Alle bestimmten Glauben angehöre, bewußt. „Was sind wir Menschen, — meinte er — die wir Tausendfaches nicht verstehen, was vor unseren Füßen liegt! Wer weiß, wie die Seele sich mit dem Körper verbunden hat und wie sie ihn verläßt, was das Wesen der Engel, das Wesen unserer eigenen Seele ist? Und wie wagen wir also, da wir schon hier überall von so vielen Schwierigkeiten uns umgeben sehen, nach der Erkenntniß des Wesens der ewigen Gottheit zu forschen? Warum nach dem Unbegreiflichen fragen? Warum genügt uns nicht das Zeugniß des Vaters von dem geliebten Sohn: „Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, den sollt ihr hören"? Dieser aber sagt uns selbst, was wir von ihm wissen sollen: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das

ewige Leben haben". Wir müssen also an ihn glauben, um des ewigen Lebens theilhaft zu werden. Denn wer an ihn glaubt, spricht er, hat das ewige Leben, nicht wer weiß, wie er vom Vater gezeugt worden. Wäre das Letztere, so könnte Keiner dazu gelangen; denn derselbe Herr sagt ja auch: „Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und Niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater". Also zum Heil genug für uns ist der Glaube, der den allmächtigen Gott als Vater zu erkennen und seinen eingeborenen Sohn als Heiland anzunehmen giebt." [1])

Die Gemäßigten sind nicht immer die Gerechten: es geschieht ihnen wohl, daß sie gegen den von einer andern Überzeugung ausgehenden Eifer für eine ihnen als unwichtiger erscheinende Lehre ungerecht werden, weil sie in den Zusammenhang einer fremden Denkweise nicht einzugehen wissen, und so kann die Mäßigung sich selbst verläugnen im Kampfe mit ungemäßigtem Eifer, indem sie ihr Maaß Allen aufzwingen will. Dies können wir auch auf den Eusebius von Cäsarea anwenden. Wohl hatte er Recht darin, daß der Glaube an Jesus als Erlöser und Gott als Vater den Christen macht; aber er konnte sich nicht auf den Standpunkt eines Andersdenkenden versetzen, welchem ein Irrthum, den er für unwesentlich hielt, mit diesem Glauben in gänzlichem Widerspruche zu stehen schien. Er konnte daher sich verleiten lassen, Alles aus Leidenschaft abzuleiten, wo doch ein zum Grunde liegendes reinchristliches Interesse nicht zu verkennen war.

Eusebius von Cäsarea schrieb an den Bischof Alexander einen Brief, durch welchen er ihn zu überzeugen suchte, daß er dem Arius Unrecht thue, und daß er, wenn er ihn nur recht verstehen wolle, sich leicht mit ihm vergleichen könne. [2]) Arius konnte nun wohl geneigt seyn, die vorge-

---

1) Ecclesiast. theol. lib. I. c. 12.

2) Ein Bruchstück dieses Briefes in der sechsten Action des zweiten nicenischen Concils. Harduin. T. IV. f. 407. Arius hatte in seinem

schlagenen Vergleichsbedingungen anzunehmen, da er als untergeordneter Pfarrer dem Bischof entgegenstehend bei jedem solchen Vergleiche nur gewinnen konnte. An und für sich kann ja auch Derjenige, welcher bei einem dogmatischen Streite ein mehr negatives Interesse hat, wie Arius, toleranter seyn als der Vertreter eines positiven Interesses. Freilich hing bei Arius das negative Interesse auch mit einem positiven zusammen, aber vielmehr dem Interesse

---

gemeinschaftlich mit anderen Presbyteren abgefaßten Briefe, welcher sich bei dem Epiphanius befindet, den Sohn Gottes ein κτίσμα θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων genannt. Mit dieser Erklärung schien nun dem Eusebius die Anklage des Bischofs Alexander im Widerspruch zu stehen, daß nach der Lehre des Arius der Sohn Gottes das Daseyn erhalten habe ὡς ἓν τῶν κτισμάτων. Aber mit Recht konnte doch Alexander von seinem dogmatischen Standpunkte aus und in dem Zusammenhange jener Erklärungen mit dem Ganzen des arianischen Systems sich berechtigt glauben, nichts als die Bezeichnung eines graduellen Unterschiedes zwischen dem Sohne Gottes und anderen Geschöpfen in jenen Worten zu finden. Er konnte sich zwischen dem Begriff θεός und dem Begriff κτίσμα nichts in der Mitte Liegendes denken, und wurde jenes erstere Prädikat nicht in seinem strengen Sinne nach der Idee der göttlichen Wesenseinheit dem Sohne Gottes beigelegt, so war nach seinem dogmatischen Gesichtspunkte für die christliche Wahrheit nichts gewonnen. Ferner hatte es Alexander dem Arius zum Vorwurf gemacht, daß er gelehrt: ὁ ὢν τὸν οὐκ ὄντα ἐγέννησε; denn Alexander betrachtete ja das Seyn des Sohnes als von Ewigkeit her in dem Seyn des Vaters begründet und aus demselben dem Begriffe, nicht der Zeit nach, abgeleitet. Das Gelangen erst aus dem Nichtseyn zum Seyn gehörte nach seinem Gesichtspunkte zu den wesentlichen Merkmalen des κτίσμα. Aber nach der origenistischen Auffassungsweise, von welcher Eusebius ausging, war Gott der Vater, der ὢν schlechthin (das ὂν Platons). Insofern das Daseyn des Sohnes vom Vater abgeleitet ist, mußte man sich ihn doch, wenn auch nicht einem zeitlichen Anfange nach, doch in Beziehung auf die absolute Ursächlichkeit, welche dem Vater allein zuzuschreiben ist, dem Begriffe nach einmal als οὐκ ὤν, als einen durch die Ursächlichkeit des Vaters, welcher allein ἁπλῶς ἀΐδιος ist, Gewordenen denken, oder man mußte zwei absolute Ursächlichkeiten, zwei absolut Ewige, zwei ὄντες annehmen, was Alles dem Eusebius identisch ist.

eines verständigen Deismus, als dem Interesse des frommen christlichen Gefühls. Und Arius konnte auch von seinem Standpunkte, wenngleich er sich milder äußerte, wo er Duldung suchte, wohl heftig eifern gegen die Andersdenkenden und gefährliche Irrlehren bei ihnen sehen. Auch das negative Interesse kann wohl unduldsam und verfolgungssüchtig machen, wie die spätere Geschichte des Arianismus zeigt. Arius sagte damals von den Bestimmungen seiner Gegner: „Wir können diese Gottlosigkeiten auch nicht einmal anhören, wenn die Häretiker uns auch tausendfachen Tod drohen.“ [1]) Nach solchen Äußerungen kann man wohl sich denken, daß Arius, wenn seine Lehre hätte herrschend werden können, nicht der Duldsamste würde gewesen seyn. Man kann es aber auch dem Bischof Alexander, welchem von seinem dogmatischen Standpunkte aus die Lehre des Arius als das Wesen des Christenthums untergrabend erscheinen mußte, nicht verargen, wenn er den Arius, der gewiß, nach jenen Äußerungen und nach seinen oben angeführten Liedern zu schließen, sein eigenthümliches System in seinen kirchlichen Lehrvorträgen nicht verborgen halten konnte, dem es gewiß an Eifer der Proselytenmacherei nicht fehlte, als Pfarrer bei seiner Gemeinde nicht dulden zu können glaubte.

Da Constantinus im J. 324 nach der Besiegung des Licinius die Herrschaft über das ganze römische Reich erhielt und es sein Lieblingsplan war, alle seine Unterthanen in Einer Gottesverehrung zu vereinigen, mußte es ihm ein großer Verdruß seyn, eine solche Spaltung, welche auch unter Laien viele Theilnahme fand, in der christlichen Kirche selbst aufkeimen zu sehen. Er ließ es sich daher gleich von Anfang an sehr angelegen seyn, alles Mögliche zur Beilegung derselben zu thun. Er sandte deshalb im J. 324 den damals viel bei ihm geltenden Bischof Hosius von Cordova an den Bischof Alexander und an den Presbyteren

1) Theodoret. h. e. lib. I. c. 5.

Arius ab mit einem Briefe, [1]) in welchem er sein Mißfallen über den Ausbruch dieses ganzen Streites bezeugte und sie aufforderte, einander gegenseitig als christliche Brüder anzuerkennen, ohne daß deshalb Einer dem Andern seine Überzeugung sollte aufdringen wollen. Es mußte damals der Parthei eines Eusebius von Cäsarea gelungen seyn, ihre Ansicht von diesem Streite ganz dem Kaiser mitzutheilen; und einem Kaiser, der von außen her die Sache ansah, und dem die Erhaltung der Ruhe das Wichtigste war, mußte eine solche Ansicht von der Sache am meisten zusagen. Constantin stellte die Streitfragen als bloß fürwitzige, spekulative Fragen dar, welche mit dem Wesen des Christenthums in gar keiner Verbindung ständen. Er tadelte auf gleiche Weise Diejenigen, welche solche Fragen aufgeworfen, und Diejenigen, welche sie beantwortet hätten. Er sprach sich besonders dagegen aus, daß man solche Dinge, welche nur Wenige zu verstehen fähig seyen, öffentlich vor das Volk bringe. Er hielt ihnen das Beispiel der Philosophen vor, welche auch bei einzelnen Meinungsverschiedenheiten doch sich zu Einer Schule rechnen konnten. Der dogmatische Indifferentismus des Kaisers oder Dessen, der im Namen des Kaisers diesen Brief aufgesetzt hatte, ging aber noch weiter, als es auch die Mäßigung eines Eusebius, wenn er sich den Inhalt der Worte des Kaisers klar machen wollte, zulassen konnte; denn das Wesentliche des Christenthums, worin Alle übereinstimmen sollten, setzte er damals in den Glauben an Eine Vorsehung. [2]) Von diesem Standpunkte aus mußten freilich die Gegenstände, welche dieser Streit betraf, als höchst unbedeutend erscheinen. [3]) Aber es war auch natürlich, daß ein solcher Brief nicht dazu würken konnte, die streitenden Partheien einander näher zu bringen.

---

1) Bei Euseb. de vita Constantini l. II. c. 64—72.
2) *Περὶ μὲν οὖν τῆς θείας προνοίας μία τις ἐν ὑμῖν ἔστω πίστις.*
3) *Ἐλάχισται ζητήσεις.*

Da es dem Kaiser Constantin nicht gelang, auf diese Weise den Kirchenfrieden wiederherzustellen, und da die beiden in Ägypten zusammentreffenden Streitigkeiten, die arianische und die meletianische, [1]) auch unter Laien heftige Bewegungen, welche selbst politisch bedenkliche Folgen nach sich ziehen konnten, hervorbrachten, [2]) so mußte er ein durchgreifenderes Mittel zur Wiederherstellung der Ruhe anzuwenden suchen. Vermöge der Stellung, welche damals die Bischöfe im Verhältnisse zur Kirche einnahmen, mußte ihm eine Versammlung der Bischöfe aus allen Theilen seines Reiches als das geeignetste Mittel zur Beilegung dieser so weit verbreiteten Streitigkeit erscheinen, und auch zur Entscheidung eines andern für das religiöse Interesse des Kaisers wichtigen Gegenstandes, zur Einführung einer allgemeinen Übereinstimmung in der Zeit der Osterfeier, [3]) schien die Anwendung eines solchen Mittels ja erfordert zu werden. Er berief im J. 325 ein allgemeines Concil nach Nicäa in Bithynien. Es sollen hier dreihundert und achtzehn Bischöfe zusammengekommen seyn, von denen bei Weitem die Meisten Orientalen waren, und der Kaiser selbst nahm an den Verhandlungen lebhaften Antheil. [4])

---

1) S. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 427.

2) S. Euseb. de vita Constantini l. III. c. 4.

3) S. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 571.

4) Da keine vollständige Sammlung der Verhandlungen dieses Concils auf uns gekommen ist, so bleibt uns, um den wahren Hergang derselben kennen zu lernen, nur übrig, uns an die von den Berichterstattern verschiedener Partheien, welche dem Concil beiwohnten, gegebenen Darstellungen zu halten und uns aus der Vergleichung derselben eine Anschauung zu bilden. Jene sind besonders Athanasius und Eusebius von Cäsarea. Wenn wir auch annehmen könnten, daß Athanasius, der nur als Archidiakonus seinen Bischof begleitete, von den Machinationen, welche auf den Gang des Concils einwürkten, eine so genaue Kenntniß habe erlangen können, als der dem Hofe so nahestehende Bischof Eusebius, so ist doch wohl zu bemerken, daß bei dem Athanasius der unbefangene Blick durch Manches getrübt werden konnte. Da er das Concil als das Organ betrachtete, durch welches die in dem Homousion aus-

Um sich von dem Zusammenhange der Verhandlungen auf dem Concil eine rechte Vorstellung zu machen, muß

---

gesprochene göttliche Wahrheit über die arianische Irrlehre den Sieg erhalten hatte, da er in den Bestimmungen dieses Concils nur den Ausdruck des die Mehrzahl der Bischöfe damals beseelenden christlichen Wahrheitsbewußtseyns sehen wollte, so mußte sich natürlich von selbst bei ihm alles Dasjenige zurückdrängen, was Veranlassung dazu geben konnte, diese Sache in ein ganz anderes Licht zu setzen, das nicenische Symbol als etwas dem größeren Theile des Concils durch den Einfluß einer den Kaiser bestimmenden Hofparthei Aufgedrungenes darzustellen. Dies gilt besonders von der Schrift des Athanasius zur Vertheidigung des nicenischen Concils. Was sodann seine epistola ad Afros betrifft, so ist zu bemerken, daß, wenngleich Athanasius in diesem Briefe manche für die innere Geschichte des Concils wichtige Umstände berichtet, er doch das wahre Bild der Sache dadurch trübt, daß er auf dem Concil nur zwei Partheien bemerken will — erklärte Arianer und Anhänger der Lehre von der Wesenseinheit. Daß diese beiden Partheien aber nicht die beiden einzigen auf dem Concil waren, sondern vielmehr diejenige, welche zwischen beiden in der Mitte sich befand, dort am meisten vorherrschen mußte, das geht aus der Anschauung von dem Zustande der orientalischen Kirche in dieser Zeit wie von ihrem bisherigen Entwickelungsgange leicht hervor. Aber natürlich war es, daß Athanasius von seinem dogmatischen Standpunkte aus nur zwei Partheien kennen wollte: Arianer und Anhänger des Homousion; zwischen Beiden lag ihm nichts in der Mitte, wie er daher ja auch den Eusebius von Cäsarea zu einem Arianer machen konnte. Alle faßte er unter dem Einen Namen der οἱ περὶ Εὐσέβιον (Eusebius von Nikomedien) zusammen. Daher konnte er, was er auf zwei verschiedene Partheien hätte übertragen sollen, derselben einen Parthei zueignen und, indem er das Interesse zweier verschiedenen Partheien vermischte, die Sache so darstellen, als wenn jeder Gegensatz gegen die arianischen Behauptungen von Solchen, welche das Homousion gut hießen, ausgegangen wäre. Was hingegen den Eusebius betrifft, so berichtet er in dem Pastoralschreiben, welches er von dem Concil zu Nicäa an seine Gemeinde erließ, von dem Einflusse des Kaisers ganz unverholen und ohne Scham, was ihm und seinen Freunden, die sich dadurch am meisten bestimmen ließen, keineswegs zur Ehre gereicht. Aber er war zu sehr Hoftheolog, obgleich einer der Besseren unter dieser Parthei, um dies inne werden zu können.

Hätte sich die Mehrzahl auf dem Concil so ganz ohne fremde Gewalt für das Homousion erklärt, wie es Athanasius darstellt, so würden sich die nächstfolgenden Begebenheiten in der orientalischen Kirche nicht

man das Verhältniß der Partheien auf demselben sich zuerst anschaulich machen. Es waren drei Partheien: Diejenigen, welche mit der Lehre des Arius ganz übereinstimmten, eine nur kleine Anzahl,[1]) die Anhänger des Homousion, welche gleichfalls in der orientalischen Kirche nur eine verhältnißmäßig kleinere[2]) Parthei ausmachten, und die zwischen beiden Partheien in der Mitte Stehenden, die ähnlich wie Eusebius von Cäsarea Gesinnten, von deren System wir oben gesprochen haben, aus denen nachher die Semiarianer hervorgingen. Diese letztere Parthei hatte zur Absicht, daß man die Lehre von der Gottheit Christi nur in solchen allgemeinen Ausdrücken, welche bisher dem christlichen Bedürfnisse genügt hätten, veststellen solle, so daß über die Differenz zwischen den beiden streitenden Partheien nichts bestimmt werde und beide Partheien ihre Meinung sollten hineinlegen können. Manche der schroffen Ausdrücke des Arius über die Natur des Sohnes Gottes mußten freilich auch der auf dem Concil vorherrschenden mittleren Parthei anstößig erscheinen, und solche Ausdrücke konnten leicht benutzt werden, um ihn den Orientalen als einen Gegner der alten Kirchenlehre von der Trias darzustellen.[3]) Eine Verdammung dieser arianischen Sätze hätte wohl leicht durchgesetzt werden können, wenn nicht von der andern Seite auch die das Homousion vertheidigende Parthei mit dem, was herr-

---

recht verstehen lassen. Diese zeugen mehr für die Richtigkeit der von Eusebius als der von Athanasius gegebenen Darstellung.

1) Wie Athanasius in der epistola ad Afros §. 5 mit Recht die Arianer auf dem Concil τοὺς δοκοῦντας ὀλίγους nennt.

2) Was Athanasius freilich nicht zu erkennen giebt, da er alle Gegner des strengen Arianismus für Anhänger des Homousion ausgiebt und die in der Mitte stehende Parthei ganz übersieht.

3) So kann das ganz wahr seyn, was Athanasius epistola ad episcopos Aegypti et Libyae §. 13 von dem allgemeinen Unwillen sagt, mit welchem die Erklärungen des Arius aufgenommen worden seyen, sowie auch, was er in der epistola ad Afros §. 5 von der Übereinstimmung in der Verdammung der arianischen Lehrsätze sagt, nur daß er vermöge jener Vermischung der Partheien zu viel daraus schließt.

schende Kirchenlehre des Orients war, in Widerspruch gestanden hätte, und wenn nicht Vermittler zwischen jenen streitenden Partheien sich aufgeworfen hätten. Mehrere Bischöfe, welche zu jener zweiten (nachher sogenannten semiarianischen) Parthei gehörten, bemühten sich besonders, Frieden zu stiften und die gegen die Lehre des Arius Eifernden zum Schweigen zu bringen. [1]) Sie suchten zu zeigen, daß die Ausdrücke des Arius doch keinen so anstößigen Sinn hätten, als sie auf den ersten Anblick zu haben schienen, und sie schlugen allgemeine Vergleichsformeln vor, mit denen beide Partheien zufrieden seyn konnten. Die Häupter der arianischen Parthei selbst erklärten sich, in diese Vermittelungsversuche eingehend, bereit, die anstößig erscheinenden Ausdrücke zurückzunehmen und sich der in der orientalischen Kirche bisher üblichen dogmatischen Terminologie, welche sie ja recht gut nach ihrem Sinne erklären konnten, anzuschließen. Insbesondere ragt der gelehrte Bischof Eusebius von Cäsarea in Palästina unter den Friedensvermittlern hervor. Er legte dem Concil ein Glaubenssymbol vor, welches, wie er sagte, die Lehre enthalten sollte, die von Anfang an in seiner Kirche von den Bischöfen vorgetragen worden, die er bei dem ersten Religionsunterrichte und bei der Taufe empfangen und als Presbyter und Bischof stets verkündigt habe. Diese Glaubensformel sprach die Lehre von der Gottheit Christi deutlich aus, aber in solchen Ausdrücken, die, wenn sie gleich nach dem vollen Inhalte der dadurch bezeichneten Begriffe mit der consequent aufgefaßten arianischen Lehre in Widerspruch standen, doch von dem Arius nach seinem Standpunkte mit derselben recht gut vereinigt werden konnten. [2])

---

1) Eustathius von Antiochia bei Theodoret h. e. lib. I. c. 7: Ὁμοῦ τινες ἐκ συσκευῆς τοὔνομα προβαλλόμενοι τῆς εἰρήνης κατεσίγασαν μὲν ἅπαντας τοὺς ἄριστα λέγειν εἰωθότας.

2) Christus ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς,

In den Augen des Eusebius von Cäsarea und der mit ihm gleichdenkenden Männer erschien es als ein Vorzug dieses Glaubensbekenntnisses, daß es größtentheils aus biblischen Ausdrücken zusammengesetzt war, wie sie hingegen den Gebrauch nicht schriftgemäßer Worte an den arianischen Lehrformeln und an dem Homousion tadelten. Wir erkennen hier das Eigenthümliche dieser von Eusebius ausgehenden Schule, was auch unter den nachfolgenden Streitigkeiten manchen bedeutenden Einfluß ausübte, mit dem Gegensatze gegen zu viel bestimmen wollenden Dogmatismus, mit jenem Streben des Eusebius nach Einfachheit der dogmatischen Bestimmungen zusammenhing. Wohl konnten aber die Vertheidiger des Homousion dagegen sagen, es komme nicht darauf an, daß man die in der Bibel vorkommenden Ausdrücke gebrauche, sondern nur darauf, daß die biblische Lehre, wenn auch durch andere Worte, ausgedrückt werde. [1]) Neue Gegensätze konnten ja neue Formen des Ausdrucks zur Entwickelung und Vertheidigung der biblischen Wahrheit nothwendig machen, das Interesse für diese Wahrheit selbst konnte das fordern, und die Scheu vor unbiblischen Ausdrücken konnte sogar zum Vorwande dienen, um die Bekämpfung solcher Lehren, welche ihrem Wesen und Geiste nach unbiblisch waren, zu hindern.

Wenngleich aber dieses Symbol dem dogmatischen Interesse der herrschenden Parthei der orientalischen Kirche genügend erschien, so hatten doch die Vertreter der dem Subordinatianismus sich entgegenstellenden einheitlichen Rich-

---

ζωὴ ἐκ ζωῆς, πρωτότοκος πάσης τῆς κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένος. Daß Christus ein göttliches Wesen, der Hervorbringer alles andern Daseyns sey, daß er vor dem ganzen Zeitsystem zum Daseyn gekommen, nahm ja auch Arius an, und zwischen einer *γέννησις ἐκ θεοῦ* und einer *κτίσις* war ja nach seiner Vorstellung kein Unterschied.

1) *Ὅτι εἰ καὶ μὴ οὕτως ἐν ταῖς γραφαῖς εἰσιν αἱ λέξεις, ἀλλὰ τὴν ἐκ τῶν γραφῶν διάνοιαν ἔχουσι καὶ ταύτην ἐκφωνούμεναι σημαίνουσι.* Athanas. de decretis synodi Nicenae §. 21.

tung in der Triaslehre eben dieses daran auszusetzen, daß auch die arianische Lehre sich ganz daran anschließen konnte. [1])

---

1) Eusebius sagt in seinem Pastoralschreiben, daß Keiner gegen dieses Glaubenssymbol etwas vorbringen konnte. Eustathius von Antiochia sagt aber, daß dies Symbol mit allgemeinem Unwillen aufgenommen und vor den Augen Aller zerrissen wurde. Jedoch Eustathius ist schon als der heftige Gegner des Eusebius bei dieser Aussage verdächtig, — und sein Bericht steht mit allem Demjenigen, was wir von der vorherrschenden Richtung der orientalischen Kirche in dieser und der nächstfolgenden Zeit wissen, in Widerspruch. Es läßt sich nicht absehen, was in diesem Glaubenssymbol den orientalischen Bischöfen Anstoß geben konnte. Das vierte antiochenische Symbol, welches von der Majorität der orientalischen Kirche nachher besonders geltend gemacht wurde, stimmte mit diesem Symbol des Eusebius größtentheils überein. Das nicenische Symbol selbst ist aus diesem eusebianischen, nur mit den Antithesen gegen den Arianismus und mit dem Homousion vermehrten Symbol offenbar hervorgegangen. Auch die Erzählung des Athanasius bezeugt, daß man mit jenen allgemeinen Bestimmungen, welche Eusebius allein ausgesprochen haben wollte, ursprünglich zufrieden war. In seiner epistola ad Afros §. 5 sagt er, daß die Bischöfe ursprünglich statt der arianischen Bestimmungen die anerkanntermaßen in der Schrift enthaltenen (*τὰς τῶν γραφῶν ὁμολογουμένας λέξεις*) Ausdrücke hätten vestsstellen wollen, wie das *ἐκ θεοῦ εἶναι τῇ φύσει*, daß der Sohn sey die *δύναμις, σοφία μόνη τοῦ πατρὸς, θεὸς ἀληθινὸς*, und dies stimmt ja ganz mit dem, was Eusebius wollte, überein. In dem Buche de decretis S. n. §. 20 sagt Athanasius, man habe zuerst nur vestsetzen wollen, daß der Sohn Gottes sey die *εἰκὼν τοῦ πατρὸς, ὅμοιός τε καὶ ἀπαράλλακτος κατὰ πάντα τῷ πατρὶ, καὶ ἄτρεπτος, καὶ ἀεὶ, καὶ ἐν αὐτῷ εἶναι ἀδιαιρέτως*. Auch diese Bestimmungen passen recht gut zu der eusebianischen Dogmatik und zu den Absichten, welche er auf dem Concil durchsetzen wollte. Hätte man nur diese Bestimmungen vestgesetzt, so wären für's Erste die inneren Streitigkeiten der orientalischen Kirche beigelegt gewesen. Es ist auch möglich, die Nachricht des Eustathius mit den übrigen, die wir angeführt haben, zu vereinigen, wenn man annimmt, daß derselbe nicht von einem durch Eusebius von Cäsarea, sondern von einem durch Eusebius von Nikomedien aufgesetzten Symbol redet, in welchem dieser Letztere, nach dem von Ambrosius l. III. de fide c. 7 angeführten Bruchstücke zu urtheilen, den arianischen Begriff von dem Sohne Gottes zu vertheidigen gesucht hatte. Vgl. Theodoret. h. e. lib. I. c. 7. Alles bestätigt also das anfangs vorhandene Übergewicht der eusebianischen oder nachher sogenannten semiarianischen Parthei.

Die Parthei des Bischofs Alexander war zwar mit diesem Glaubenssymbol zufrieden, sie erklärte aber zugleich, da die Ausdrücke dieses Symbols von den Arianern nach ihrem Sinne erklärt werden könnten, so sey es durchaus nothwendig, noch solche Bestimmungen hinzuzusetzen, durch welche den lästerlichen Lehren des Arius die Anschließung unmöglich gemacht werde, — und diese Parthei hatte die mächtige Stimme des Kaisers selbst für sich. [1]) Constantin

---

Der Wahrheit gemäß und übereinstimmend mit dem Eusebius berichtet auch Athanasius, daß man eben deshalb mit diesen Bestimmungen nicht zufrieden war, weil man wohl bemerkte, daß die Arianer sie nach ihrer Weise auffaßten. Wenn er nun aber die antithetischen Zusätze gegen den Arianismus, welche diesem die Anschließung unmöglich machen sollten, von denselben Bischöfen ableitet, welche jene Bestimmungen zuerst vorgeschlagen hatten, so hatte er hier ohne Zweifel die Partheien mit einander vermischt. Wie es an und für sich selbst ja höchst unwahrscheinlich ist, daß Diejenigen, welche eine scharfe Opposition gegen den Arianismus beabsichtigten, ursprünglich solche Bestimmungen vorgeschlagen haben sollten, von denen sie wohl im Voraus wissen konnten, daß sich die Arianer an dieselben würden anschließen können. Es mochte auch nicht so leicht seyn, bei den Verhandlungen einer so zahlreichen Versammlung, in der wohl nicht Alles in der größten Ordnung vor sich gehen mochte, was den verschiedenen Partheien zugehörte, genau zu sondern, zumal für Den, welcher selbst von einem Partheiinteresse aus Alles betrachtete. Wie ja Eustathius von Antiochia selbst sagt: *Τὸ σαφὲς διὰ τὸν τῆς πολυανδρίας ὄχλον οὐχ οἷός τέ εἰμι γράφειν.* Theodoret. l. l.

1) Athanasius läßt Alles nur von den Bischöfen selbst ausgehen und erwähnt von dem Einflusse des Kaisers gar nichts, was von seinem Standpunkte aus natürlich ist. Eusebius aber läßt Alles zuerst nur vom Kaiser ausgehen. Dieser fordert die Bischöfe auf, das Symbol des Eusebius anzunehmen und nur das Wort Homousion, dessen richtige Auffassungsweise er erklärt, hinzuzusetzen. Auf Veranlassung dieser vom Kaiser selbst empfohlenen Zusatzbestimmungen machen die Bischöfe noch mehrere antithetische Zusätze, und so entsteht das nicenische Symbol. Athanasius und Eusebius mögen Beide Recht und Unrecht haben, nach ihrem verschiedenartigen Partheiinteresse Beide das Eine hervorhebend und das Andere verschweigend. Von Bischöfen mochte zuerst der Antrag auf das Homousion ausgegangen seyn. Da derselbe aber Widerspruch fand, so nahm der Kaiser, welchen der Bischof Hosius von Corbova und

war ohne Zweifel durch den Einfluß der Bischöfe, welche gerade zuletzt am meisten auf ihn eingewürkt hatten, eines Hosius und der mit diesem Verbundenen, bestimmt worden, und er sprach für den Zusatz des Homousion. Wenn man dem Berichte des Eusebius glauben darf, dogmatisirte er auch selbst darüber, wie man sich das Homousion vorzustellen habe, daß man sich die Sache nur nicht sinnlich denken müsse, als wenn das Eine göttliche Wesen in mehrere gleichartige Theile zertheilt worden sey. Man mochte ihm dies oft genug vorgesagt haben, weil man wußte, daß dieser Anlaß zu sinnlichen Vorstellungen die gewöhnliche Einwendung der Orientalen gegen das Homousion zu seyn pflegte. Die Parthei Alexanders, welche nun das Gewicht der kaiserlichen Autorität für sich hatte, verlangte jetzt neben dem Homousion noch andere antithetische Zusätze zu demselben Zwecke. Vielleicht war es mit den Häuptern der damaligen dogmatischen Hofparthei verabredet, daß die Erklärung des Kaisers für das Homousion zu dem Antrage auf eine noch vollständigere Antithese gegen den Arianismus die Losung geben sollte. Auf solche Weise entstand durch die Verbindung der antithetischen Zusätze mit dem von

---

Andere in die Rolle eingeübt hatten, die er nach ihren Absichten auf dem Concil spielen sollte, das Wort; er empfahl das Homousion und erklärte sich über die Unanstößigkeit dieses Ausdrucks. Es mag der Nachricht des Philostorgius lib. I. c. 7. etwas Wahres zum Grunde liegen, daß sich Alexander vor der Eröffnung des nicenischen Concils mit der Parthei des Bischofs Hosius von Cordova, das heißt mit der Hofparthei zu Nikomedien auf einer Synode zur Feststellung des Homousion verbunden hatte. Die Stimme des Kaisers hatte für viele Bischöfe mehr Gewicht, als sie nach den Grundsätzen des Evangeliums hätte haben sollen. Nun wagte die Parthei Alexanders, desto mehr auf die übrigen antithetischen Bestimmungen, welche sich an das Homousion anschlossen, zu dringen. Eusebius aber wollte lieber der Autorität des Kaisers, als dem Ansehn anderer Bischöfe nachgebend erscheinen, und er meinte auch vor seiner Gemeinde sein Verfahren am besten rechtfertigen zu können, wenn er das Ansehn des Kaisers anführte, wenn er erklärte, daß er einer von dem Kaiser selbst vorgeschlagenen und empfohlenen Bestimmung nachgegeben habe.

Eusebius vorgeschlagenen Glaubenssymbol das berühmte nicenische Symbol. [1]) Auch die namentliche Verdammung der charakteristischen Lehrsätze des Arius wurde in dies Symbol aufgenommen, und zwar wurde nicht bloß über die Lehren das Verdammungsurtheil ausgesprochen, sondern, wie es schon üblich war, Lehren und Personen zusammenzuwerfen, verdammte man auch die Personen, welche Solches vortrugen.

Wenngleich nun die Majorität des Concils mit der Antithese gegen die arianische Gleichstellung des Sohnes Gottes mit den Geschöpfen [2]) wohl übereinstimmen konnte, so waren doch die Bestimmungen von dem ὁμοούσιον und von der γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας dem vorherrschenden orientalischen Lehrtypus zuwider. Es entstand daher mancher Widerspruch gegen diese Bestimmungen. Eusebius von Cäsarea wollte am ersten Tage, nachdem sie vorgebracht worden, durchaus nicht darin willigen; [3]) aber nach mehreren Erörterungen gab er, wie er selbst in seinem Pastoralschreiben an seine Gemeinde, das er von Nicäa aus an dieselbe erließ, um des Friedens willen [4]) nach, indem er die neuen Bestimmungen des Symbols nach dem Sinne seiner Dogmatik sich auslegte, nicht ganz ohne sophistische Unehrlichkeit. [5]) Die Hauptbestimmung von dem Homousion,

1) Zu den Worten θεὸς ἐκ θεοῦ wurde im Gegensatze gegen die arianische Auffassung des Begriffs der Gottheit in Beziehung auf Christus (s. oben) der Zusatz gemacht „ἀληθινὸς," zu dem γεννηθέντα, um dieses gegen die arianische Identificirung mit den κτισθεὶς zu verwahren, „οὐ ποιηθέντα."

2) Der Gegensatz zwischen θεὸς und κτίσμα, γεννᾷν und ποιεῖν.

3) Athanas. decret. S. nic. §. 3: Πρὸ μιᾶς ἀρνούμενος, ὅμως ὕστερον ὑπογράψας.

4) Τοῦ τῆς εἰρήνης σκοποῦ πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῖν κειμένου. S. Euseb. Caesar. ep. ad s. Paroeciae hom. §. 5 bei Athanas. op. ed. Benedict. T. I. 1. f. 189.

5) Diese zeigt sich eigentlich nur bei einer Bestimmung, wenn Eusebius auch die Verdammung des arianischen Lehrsatzes von dem Sohne Gottes „πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν" gutheißen konnte. Diese Be-

welche ja auch schon von dem friedliebenden Dionysius von Alexandria in einem andern Sinne, als in welchem man sie zu Nicäa vestsetzen wollte, genehmigt worden war, konnte Eusebius vermöge des schwankenden philosophischen und dogmatischen Sprachgebrauches dieser Zeit auch wohl nach seinem Sinne erklären. Diese Bestimmung sollte nach seiner Auslegung nichts anders bezeichnen als die Unvergleichbarkeit des Sohnes Gottes mit allen Geschöpfen und die vollkommene Ähnlichkeit desselben mit dem Vater.[1]) Es mag auch wohl seyn, daß Eusebius, wie er in seinem Pastoralschreiben aussagte, sich auf dem Concil zu Nicäa selbst über den Sinn seiner Annahme des Homousion erklärte. Dem Kaiser Constantin kam es nur darauf an, daß die Bestimmung des Homousion, von deren Wichtigkeit man

---

stimmung des Arius stimmte ja mit der Glaubenslehre des Eusebius ganz überein (s. oben), und wenigstens eine ähnliche Bestimmung erschien ihm selbst als nothwendig, um den allein Gott dem Vater beizulegenden Begriff der absoluten Ursächlichkeit veszuhalten. Es war für ihn also etwas Mißliches, in dies Anathema einzustimmen. Er half sich durch eine sophistische Auslegung, indem er in dem verdammten Satze das γεννηϑῆναι auf die menschliche Geburt bezog, und so fand er kein Bedenken, wie er selbst erklärte, dies auch anzunehmen, da ja die Lehre von dem göttlichen Daseyn Christi vor seiner Geburt eine von Allen anerkannte sey. Durch diese letzte Bemerkung widerlegte er ja aber auch seine eigene Auslegung; denn wie hätte man auf den Gedanken verfallen können, einen Gegensatz gegen eine Irrlehre anfzustellen, welche von Keinem behauptet wurde. Athanasius wußte die Blöße, welche Eusebius hier gab, gut zu benutzen, und er macht ihm den Vorwurf, daß er durch eine solche Auslegung auf seinen Freund Arius selbst, gegen den dieser Verdammungssatz entworfen worden, den Verdacht einer solchen Irrlehre werfe.

1) *Παραστατικὸν τὸ μηδεμίαν ἐμφέρειαν πρὸς τὰ γεννητὰ κτίσματα τὸν υἱὸν τοῦ ϑεοῦ φέρειν, μόνῳ δὲ τῷ πατρὶ κατὰ πάντα τρόπον ἀφομοιῶσϑαι.* L. c. §. 7. Wenn nun Athanasius de decret. S. nic. §. 3 den Eusebius beschuldigt, er habe durch die Billigung des Homousion in seinem Pastoralschreiben seine frühere Lehre als unrichtig widerrufen, so ist diese Beschuldigung doch durchaus falsch; denn wie Eusebius sich aussprach, erhellt es deutlich, daß er diese Bestimmung nur nach dem Lehrbegriffe, welchen er stets vorgetragen, erklärte.

ihn überredet hatte, von Allen angenommen wurde; was der eigentlich orthodoxe und was der heterodoxe Sinn bei der Deutung dieser Bestimmung seyn sollte, mochte er schwerlich so scharf unterscheiden können. [1]) Mit Aufrichtigkeit konnte Eusebius die arianischen Formeln besonders deshalb verdammen, weil sie in der Schrift nicht vorkommende Bestimmungen enthielten, und aller Streit und alle Verwirrung in den Kirchen eben aus dem Gebrauche solcher Bestimmungen entstanden sey, wie er selbst sich dieser auch nie bedient habe.

In demselben Sinne, wie Eusebius, nahmen auch viele Andere das nicenische Symbol an, indem sie sich dasselbe nach ihrem eigenen Lehrbegriffe auslegten, so daß ihnen das *ὁμοούσιον* nichts anders war als eine Bezeichnung der *ὁμοιότης κατ᾽ οὐσίαν*. Zuerst weigerten sich siebzehn Bischöfe, welche wahrscheinlich zu der streng-arianischen Parthei gehörten, der Mehrheit beizustimmen. Da aber das Symbol unter kaiserlicher Autorität bekannt gemacht werden sollte und Alle, welche dasselbe nicht annehmen wollten, wegen ihres Ungehorsams gegen die kaiserlichen Gesetze [2]) Absetzung und Verbannung zu erwarten hatten, so gaben auch von diesen die Meisten nach aus Furcht, und es blieben zuletzt außer dem Arius nur zwei Bischöfe, Theonas von Marmarika in Libyen und Sekundus von Ptolemais, welche sich unbedingt gegen das nicenische Symbol erklärten. Die beiden eifrigen persönlichen Freunde des Arius selbst, Eu-

1) Wenn es wahr ist, was Eusebius (l. c. §. 10) berichtet, der Kaiser habe die Verdammung des Satzes „πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν" so gedeutet, daß der Sohn Gottes, auch ehe er ἐνεργείᾳ zum Daseyn gekommen, schon wie alles Andere δυνάμει in dem Vater gewesen sey, so würde es freilich daraus erhellen, wie wenig Constantin in dem System, das er vertheidigen sollte, zu Hause war, und wie leicht er mit allen Deutungen, wenn man nur die Formeln gelten ließ, zufrieden seyn konnte.

2) Contra divina statuta venientes, d. h. statuta imperatoris nach der Kanzleisprache dieser Zeit. So bezeichnet sie Rufinus lib. I. c. 5 im Sinne des Kaisers.

sebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa, unterzeichneten das Symbol, ähnlich wie Eusebius von Cäsarea erklärend, daß sie des Friedens wegen nachgäben, nachdem sie sich darüber ausgesprochen hatten, wie es auf eine unanstößige Weise verstanden werden müsse.[1]) Nur die Verdammungsformeln gegen die arianischen Lehren weigerten sie sich mitzuunterzeichnen, nicht, wie sie erklärten, weil sie mit dem Dogmatischen darin nicht einverstanden wären, sondern weil sie nach der Art, wie sie die Lehren des Arius aus dessen schriftlichen und mündlichen Äußerungen kennen gelernt hätten, nicht glauben könnten, daß er das ihm Schuld Gegebene würklich vorgetragen haben sollte. Damals wurde ihnen dies nachgesehen; Arius aber und seine beiden treuen Freunde wurden als Irrlehrer von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, von ihren geistlichen Ämtern entsetzt und durch den Kaiser Constantin zum Exil verurtheilt. Der Letztere war damals voll von einem fanatischen Hasse gegen die Lehre des Arius, welche ihm jetzt als Gotteslästerung, Umsturz des ganzen Christenthums erschien, und dieser Fanatismus trieb ihn schon, alle Maaßregeln des byzantinischen Despotismus zur Unterdrückung jener Lehre anzuwenden. In einem zu dieser Zeit erlassenen Edikte setzte er den Arius mit dem Bestreiter des Christenthums Porphyrius in Eine Klasse und verordnete, daß alle Schriften des Arius wie die des Porphyrius verbrannt werden sollten, so daß sogar Todesstrafe Denen gedroht wurde, welche solche Schriften im Verborgenen aufzubewahren suchen würden. Bei dieser Stimmung des Constantin konnten Eusebius und Theognis, welche durch ihre Nichtunterzeichnung der Verdammungsformeln sich dem Kaiser schon verdächtig gemacht hatten, nicht lange gegen seinen Unwillen geschützt bleiben, wie Theonas und Sekundus ihnen dies vorausgesagt hatten,

1) Denn darauf, daß sie dies gethan hatten, konnten sie sich ja nachher in ihrem an die Bischöfe erlassenen Schreiben bei Sokrates lib. I. c. 14 berufen.

daß sie bald ihr Loos theilen würden. Drei Monate nach dem Beschlusse des Concils [1]) wurden auch sie ihrer Stellen entsetzt und exilirt.

Aber in der That konnte die Art, wie die Streitigkeiten durch das nicenische Concil entschieden worden, zu neuen nur den Samen enthalten; denn es war ja keine der naturgemäßen Entwickelung nach frei von innen heraus gewordene Vereinigung der Gemüther, sondern eine von außen her erkünstelte und erzwungene Vereinigung der durch ihre dogmatische Denkart getrennt Bleibenden vermittelst einer aufgedrungenen Glaubensformel, welche nach dem verschiedenen dogmatischen Interesse verschieden ausgelegt wurde. So geschah es, daß, während für's Erste noch keine Parthei entschieden gegen das Homousion aufzutreten wagte, Diejenigen, welche dasselbe so angenommen hatten, daß sie es mit dem Homöusion gleichbedeutend erklärten, die Anderen, welche dasselbe nach seiner eigentlichen, ursprünglichen Bedeutung auslegten und vesthielten, des Sabellianismus beschuldigten, während daß die Letzteren die Ersteren des Tritheismus anklagten. Wie sich dieses zeigte an den Streitigkeiten zwischen dem Bischof Eustathius von Antiochia und dem Bischof Eusebius von Cäsarea, welche beide Männer schon durch ihre ganze theologische Grundrichtung einander entgegenstanden, da der Erstere ein heftiger Gegner, der Zweite ein eifriger Anhänger der origenistischen Schule war.

Doch die Majorität der orientalischen Kirche mußte natürlich von den aufgedrungenen Bestimmungen des nicenischen Symbols sich zu entledigen streben, und da Constantin ohne ein selbstständiges Urtheil und eine vest begründete Einsicht in diese dogmatischen Streitigkeiten dem wechselnden Einflusse der verschiedenen Hofpartheien hingegeben war, so konnte die Autorität, welche dem Homousion in der orientalischen Kirche den augenblicklichen Sieg verschafft hatte, bald wieder zur entgegengesetzten Richtung sich

1) Philostorg. h. e. lib. I. c. 9.

hinwenden. Constantins bei ihm viel vermögende Schwester Constantia, die Wittwe des Licinius, stand ja mit einem Eusebius von Cäsarea in enger Verbindung; dieselbe hatte zu ihrem geistlichen Führer einen Presbyter, welcher der arianischen Parthei sich angeschlossen hatte und welcher sie selbst davon zu überzeugen wußte, daß man den Arius auf eine ungerechte Weise verurtheilt habe. [1])

Bei ihrem Tode, im J. 327, empfahl die Constantia jenen Presbyter ihrem Bruder sehr angelegentlich; er erwarb sich dessen Vertrauen und wußte auch ihn zu überreden, daß dem Arius Unrecht geschehen sey, daß persönliche Leidenschaften weit mehr als dogmatisches Interesse auf diese Streitigkeiten eingewürkt hätten. Constantin hatte den Arius schon einmal eingeladen, nach dem Hofe zu kommen; es scheint aber, daß dieser der Sache wohl nicht genug trauen mochte. Der Kaiser erließ nun eine ausdrückliche zweite Aufforderung an ihn, indem er ihm seine Absicht erklärte, ihm Gnade zu erweisen und ihn nach Alexandria zurückzuschicken. Arius übergab dem Kaiser ein Glaubensbekenntniß, in welchem er, ohne auf die Differenzpunkte sich einzulassen, in ganz allgemeinen Ausdrücken seinen Glauben an die durch die Schrift und die Kirchenlehre allgemein überlieferte Lehre vom Vater, Sohn [2]) und heiligen Geist aussprach. Er bat den Kaiser, den müßigen Streitigkeiten über bloß spekulative Fragen [3]) ein Ende zu machen, auf

---

1) Wenn man der Angabe des arianischen Geschichtschreibers Philostorgius h. e. lib. I. c. 8 trauen dürfte, so hätte der Rath der Constantia auf den Ausgang des niceenischen Concils selbst einigen Einfluß gehabt. Da sie die Art ihres Bruders wohl kennen mußte, rieth sie ihren Freunden auf dem niceenischen Concil, das Homousion, welches ihr Bruder einmal vestzuhalten entschlossen war, für's Erste nur anzunehmen und dasselbe nach ihrem Sinne zu erklären; man werde den Kaiser doch schon bald wieder davon abzubringen wissen.

2) In dieser Hinsicht die Identität der *κτίσις* und *γέννησις* vorausgesetzt seiner Lehre ganz gemäß: *Τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς πρὸ πάντων αἰώνων γεγεννημένον θεὸν λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.*

3) *Ζητήματα καὶ περισσολογίαι.*

daß die Spaltungen aufgehoben würden und Alle mit einander vereinigt für die friedliche Regierung des Kaisers und dessen ganze Familie beten könnten. Constantin war mit diesem Bekenntnisse zufrieden. Arius wurde wieder in Gnaden aufgenommen (zwischen d. J. 328 und 329), und seine beiden Freunde, Theognis und Eusebius von Nikomedien, konnten nun auch leicht ihre Zurückberufung erlangen. [1]) Man sieht aus dem Bekenntnisse des Arius und aus der Zufriedenheit, mit der Constantin es aufnahm, welcher Gesichtspunkt von diesen Angelegenheiten bei diesem jetzt vorherrschte. Nachdem er nur auf eine kurze Zeit für das Homousion eingenommen worden war, hatte man ihn wieder zu dem früheren Gesichtspunkte zurückgeführt, welcher der Art, wie ein Staatsmann von außen her die Sache betrachten mußte, weit näher lag, daß persönliche Leidenschaften und eigensinnige Streitsucht **solchen Streitfragen**, welche das Wesen des Christenthums durchaus nicht angingen, eine ungebührliche Wichtigkeit gegeben hätten. Von diesem Gesichtspunkte aus mußten sich ihm alle Diejenigen, welche darin übereinkamen, die dogmatischen Diffe-

1) Die Gründe, welche gegen die Ächtheit des schon oben angeführten Briefes dieser beiden Bischöfe, durch den sie um Begnadigung baten, vorgebracht worden, sind nicht entscheidend; mehrere derselben sind nur in **dem** Gesichtspunkte begründet, aus welchem man in der katholischen Kirche das nicenische Concil betrachten mußte. Dieser Brief trägt vielmehr ganz den Charakter der Ächtheit. Nach diesem Briefe muß man nun aber nothwendig die Zurückberufung des Arius der Rückkehr dieser beiden Bischöfe vorausgehen lassen, da der Brief jene ausdrücklich voraussetzt. Die Gründe, welche Walch bewogen, die Zurückberufung des Arius später und erst in d. J. 330 zu setzen, sind nicht triftig; denn wenngleich Sokrates sagt, daß Arius von dem Kaiser nach Constantinopel berufen worden, so folgt daraus nicht, daß die Einweihung der neuen Residenz im J. 330 vorangegangen; denn erstlich konnte sich Sokrates hinsichtlich des Ortes leicht irren und nach einem Anachronismus Constantinopel für Nikomedien setzen; oder es kann ja auch seyn, daß sich Constantin gerade damals, als er den Arius zu sich kommen ließ, zu Byzanz befand, ohne daß diese Stadt schon zur Residenz geworden war.

renzen als unbedeutend darzustellen, besonders empfehlen, so wie alle Diejenigen, welche ihren Eifer für das, was sie als mit dem Wesen des Christenthums genau zusammenhängende Wahrheit anerkannt hatten, nicht nach Gefallen des Kaisers mäßigen wollten, ihm leicht als unruhige, streitsüchtige, aufrührerische Menschen verdächtig und verhaßt gemacht werden konnten.

Daraus erklären sich die Kämpfe, welche zuerst besonders der merkwürdige Mann zu bestehen hatte, der jetzt das Haupt der homousianischen Parthei in der orientalischen Kirche geworden war. Der Bischof Alexander war nämlich bald nach dem Beschlusse des nicenischen Concils gestorben und sein Nachfolger wurde ein ihm an Geist und Kraft weit überlegener Mann, der Archidiakonus Athanasius.

Derselbe war vom Knabenalter an für den Kirchendienst bestimmt und erzogen worden, denn schon früh hatte der Bischof Alexander seine Aufmerksamkeit auf ihn hingerichtet. Die Veranlassung war diese. An einem zur Feier des Andenkens an den im J. 311 als Märtyrer gestorbenen Bischof Petrus von Alexandria gehaltenen Feste bemerkte Alexander eine Schaar spielender Knaben, welche die kirchlichen Handlungen nachmachten, und Athanasius handelte unter denselben als Bischof, verrichtete alles bei der Taufe der Katechumenen Übliche. [1]) Dies erschien dem Bischof als Vorbedeutung dessen, was aus dem Knaben einst werden sollte. Dieser erhielt eine dem geistlichen Stande angemessene Bildung und zeichnete sich durch seinen christlichen Eifer, durch Geist und Kenntnisse frühzeitig aus. Als Jüngling schrieb er sein oben angeführtes apologetisches Werk. An dem Streite mit dem Arius nahm er als Diakonus der alexandrinischen

1) Wir finden keinen triftigen Grund, die Wahrheit dieser von den Hausgenossen des Athanasius herrührenden viel bestrittenen Erzählung in Zweifel zu ziehen. Rufinus, von dem diese Erzählung herrührt, sagt: Sicuti ab his, qui cum ipso vitam duxerant, accepimus. Hist. eccles. lib. I. c. 14.

Kirche eifrigen Theil. Mit der Lehre vom Logos, wie sie schon in jenem apologetischen Werke hervortritt, erschienen ihm die Begriffe des Arius unvereinbar und der Gegensatz mit diesen veranlaßte ihn, jene Lehre weiter zu entwickeln und schärfer zu bestimmen. Schon bisher mochte er die Seele des Kampfes mit dem Arius gewesen seyn. Er hatte besonders durch seinen Einfluß dazu beigetragen, seinen Bischof dazu zu bestimmen, daß er sich auf kein Nachgeben in Hinsicht der Wiederaufnahme des Arius einlassen wollte. [1]) Er hatte sich schon auf dem nicenischen Concil durch seinen Eifer und seinen Scharfsinn in der Vertheidigung der Lehre von der Wesenseinheit und in der Bestreitung des Arianismus ausgezeichnet. So geschah es, daß er nach dem Tode Alexanders, obgleich er das kanonische Alter noch nicht erreicht haben mochte, zu dessen Nachfolger gewählt wurde. Der durch seine Jugend hervorgerufene Gegensatz gegen seine Wahl beförderte aber auch den Keim einer Spaltung, [2]) was bei den in dieser Gemeinde schon vorhandenen Gegensätzen etwas desto Schlimmeres war.

Dieser große Kirchenlehrer trug durch die strenge Consequenz und die unerschütterliche Standhaftigkeit, mit der er fast ein halbes Jahrhundert hindurch unter wechselnden Schicksalen, vielen Verfolgungen und Leiden stets dasselbe dogmatische Interesse verfolgte, viel dazu bei, den Sieg des Homousion in der orientalischen Kirche zu befördern. Und die Lehre, welche er hier vertheidigte, stellte sich seinem dogmatischen Geiste als eine mit dem Wesen des Christenthums unzertrennlich zusammenhangende dar. Auf

---

1) Wie ihm dies von seinen Gegnern Schuld gegeben wurde; s. Athanas. apolog. c. Arianos §. 6.

2) Die Worte des Pachomius in dem Briefe des Bischofs Ammon: Ἅμα τῷ κατασιῆναι Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον, οὐκ ἀγαθοὶ ἄνδρες αἰτιῶνται τὸ χρίμα τοῦ θεοῦ ἐπ' αὐτῷ γενόμενον, προβαλλόμενοι τῆς ἡλικίας αὐτοῦ τὸ νέων καὶ σχίσαι τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ σπουδάζοντες. S. acta Sanctorum mens. Maj. T. III. den Appendix bei dem 14. Mai, f. 65.

Festhaltung des Homousion beruhte ihm die ganze Einheit des christlichen Gottesbewußtseyns, die Vollkommenheit der Gottesoffenbarung in Christo, die Realität der durch Christus vollzogenen Erlösung und der durch ihn den Menschen wiederverliehenen Gemeinschaft mit Gott. Wäre Christus — so schließt Athanasius gegen die arianische Lehre — von den übrigen Geschöpfen nur verschieden als das einzige unmittelbar von Gott hervorgebrachte Geschöpf, sein Wesen aber ein anderes als das Wesen Gottes, so könnte er die Geschöpfe nicht zur Gemeinschaft mit Gott führen, da man sich zwischen ihm als dem Geschöpfe und dem von ihm verschiedenen göttlichen Wesen noch etwas Vermittelndes denken müßte, wodurch er mit Gott in Gemeinschaft stände, und dieses Vermittelnde wäre eben der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne. Den Begriff der Mittheilung Gottes an die Geschöpfe analysirend müsse man zuletzt zu dem Begriffe von Demjenigen kommen, der zur Gemeinschaft mit Gott keiner Vermittelung bedürfe, der nicht an dem Wesen Gottes als an etwas Fremdem Theil nehme, sondern das sich mittheilende Wesen Gottes [1]) selbst sey. Das ist der allein im eigentlichen Sinne so zu nennende Sohn Gottes. Die Ausdrücke Sohn Gottes und göttliche Zeugung sind symbolischer Art und bezeichnen nur die Mittheilung des göttlichen Wesens. Nur wenn Christus in diesem Sinne allein der eigentliche Sohn Gottes ist, kann er vernünftige Geschöpfe zu Kindern Gottes machen. Der ihnen sich mittheilende, in ihnen wohnende Logos ist es, durch den sie in Gott leben, der Sohn Gottes in ihnen, durch die Gemeinschaft mit welchem sie selbst Kinder Gottes werden.

Wenn die Arianer behaupteten, daß man die Begriffe eines Sohnes Gottes und einer Zeugung aus Gott nicht von den Begriffen eines Geschöpfes und eines Schaffens

1) S. z. B. Athanas. orat. c. Arian. I. c. 16: *Τὸ ὅλως μετέχεσθαι τὸν θεὸν, ἴσόν ἐστι λέγειν ὅτι καὶ γεννᾷ. — Αὐτὸς μὲν ὁ υἱὸς οὐδενὸς μετέχει, τὸ δὲ ἐκ τοῦ πατρὸς μετεχόμενον, τοῦτό ἐστιν ὁ υἱός, αὐτοῦ γὰρ τοῦ υἱοῦ μετέχοντες, τοῦ θεοῦ μετέχειν λεγόμεθα.*

unterscheiden könne, ohne in sinnlich-anthropopathische Vorstellungen zu verfallen, so sagte dagegen Athanasius, alle menschlichen Ausdrücke von Gott seyen symbolischer Art, von zeitlichen Dingen hergenommen und könnten mißverstanden werden, wenn man nicht den zum Grunde liegenden Begriff von der Beimischung des Zeitlichen und Sinnlichen losmache und dasselbe, von Gott prädicirt, anders verstehe, als wenn es von Geschöpfen prädicirt werde. Auch das Schaffen Gottes müsse man ja von dem menschlichen Würken und Bilden unterscheiden, um es nicht mißzuverstehen. Da die Arianer zugaben, daß nach Joh. 5, 23 Christo göttliche Verehrung zukomme, so beschuldigt sie Athanasius, nach ihrer Vorstellung von Christo einem Geschöpfe die Gott allein gebührende Verehrung zu erweisen, somit in den Götzendienst zu verfallen. Da dem Athanasius dieser Streit also von so großer Bedeutung für das Interesse des christlichen Glaubens zu seyn schien, so glaubte er sich durch die Pflicht gegen seine Gemeinde genöthigt, dem Arius nicht weiter die Aufnahme in dieselbe zu gestatten.

Nachdem die Gönner des Arius freundliche Vorstellungen, Bitten und Drohungen vergeblich versucht hatten, um den Athanasius zur Wiederaufnahme des Ersteren zu bewegen, so gebot ihm der Kaiser, denselben und alle dessen Freunde, welche sich an seine Kirche wieder anschließen wollten, zuzulassen; wenn das nicht geschehe, werde er ihn sogleich absetzen lassen und in's Exil schicken. [1]) Athanasius ließ sich aber dadurch nicht schrecken, sondern erklärte dem Kaiser standhaft, daß seine Hirtenpflicht ihm nicht erlaube, die Irrlehrer in die Gemeinschaft der Kirche aufzunehmen, und diese standhafte Weigerung des in dem Bewußtseyn seines Berufs und im Gefühle seiner Pflicht handelnden Mannes würkte so viel, daß Constantin nicht weiter in ihn

1) Ein Bruchstück des Briefes bei Athanasius apolog. c. Arian. §. 59. Die drohenden Worte des Kaisers: Ἀποστελῶ παραυτίκα τὸν καὶ καθαιρήσοντά σε ἐξ ἐμῆς κελεύσεως καὶ τῶν τόπων μεταστήσοντα.

drang und die Drohung nicht vollzog. Aber doch mochte dieser Vorfall keinen dem Athanasius ganz günstigen Eindruck in der Seele des Kaisers zurücklassen, da derselbe ihm wohl als ein Widerspenstiger erscheinen konnte, und daher fanden seine Feinde für ihre erneuerten Beschuldigungen leichter Gehör. Die wichtigste Anklage war, daß Athanasius einem uns sonst nicht bekannten Manne in Ägypten, welcher eine Verschwörung gegen den Kaiser beabsichtigt haben sollte, Gold zugesandt habe, um ihn in der Ausführung seiner Absicht zu unterstützen. Constantin ließ ihn selbst im J. 332 in der Vorstadt Nikomediens, Psammathia, wo er sich damals gerade aufhielt, vor sich erscheinen. Die persönliche Erscheinung des Athanasius, der eine große Gewalt über menschliche Gemüther ausüben konnte, scheint für den Augenblick auch auf die Seele Constantins übermächtig eingewürkt zu haben. Nicht allein erkannte er den Ungrund jener Beschuldigung, sondern Athanasius machte auch den Eindruck auf ihn, daß er in seinem Briefe an die Gemeinde zu Alexandria ihn einen Mann Gottes nannte. [1]) In diesem Briefe klagte er über die Spaltungen und empfahl Liebe und Eintracht. Man sieht wohl, daß die Erhaltung der Ruhe und Einigkeit in der Kirche dem Constantin weit wichtiger war, als alles Dogmatische.

Für den Augenblick waren ihm jetzt die Feinde des Athanasius als die Anstifter der Unruhen und Spaltungen erschienen; aber jener Eindruck war nicht von Dauer, und Constantin war dem Einflusse bald dieser bald jener Parthei mehr hingegeben. An Veranlassungen zu erneuerten Beschuldigungen gegen den Athanasius konnte es nicht fehlen, da in den nächsten Umgebungen desselben viel Stoff zu Unruhen vorhanden war, welche durch seinen mit Leidenschaft gemischten Eifer zuweilen vielmehr hervorgerufen als beschwichtigt wurden. Es kamen nämlich dort die, ob-

1) Apolog. c. Arian. §. 62: Ὡς ἄνθρωπον αὐτὸν θεοῦ ὄντα πεπεισμένος.

gleich aus einem ganz verschiedenartigen Interesse hervorgegangenen Spaltungen, die arianische und meletianische, zusammen. Das Streben des Athanasius, die Meletianer zur herrschenden Kirche zurückzuführen, konnte ohnehin, zumal bei dem so reizbaren, leidenschaftlichen Volke zu Alexandria, leicht unruhige Auftritte veranlassen, welche weiter führten, als Derjenige, der dazu Anlaß gegeben hatte, beabsichtigte. Er erlaubte sich aber auch zuweilen gewaltsame Mittel, um die Spaltung in seinem erzbischöflichen Kirchensprengel zu unterdrücken.[1] Die häufigen Visitationsreisen, welche er als gewissenhafter Bischof in seinem Kirchensprengel machte, und auf welchen ihn Geistliche und Laien aus den Gemeinden, zu denen er kam, zu begleiten pflegten, gaben häufig Veranlassung zu solchen Streitigkeiten zwischen beiden erhitzten Partheien, welche gewaltsame Auftritte herbeiführten. Der leidenschaftliche Partheihaß konnte dies nun natürlich leicht benutzen, um übertriebene Beschuldigungen gegen ihn zusammenzusetzen. Wenn auch der Kaiser nicht die mancherlei abentheuerlichen Dinge, welche ihm Schuld gegeben wurden, glaublich fand, so meinte er doch wohl, daß Athanasius durch leidenschaftliches und gewaltsames Verfahren zu diesen Beschuldigungen Anlaß gegeben haben könnte.[2] Er bevollmächtigte zuerst im J. 335 eine unter dem Vorsitze des Eusebius von Cäsarea zu haltende Synode, die Beschuldigungen gegen den Athanasius zu untersuchen und die Ruhe wiederherzustellen. Athanasius konnte nicht

---

1) Epiphanius, der gewiß nichts zum Nachtheile des Athanasius sagen wollte, sagt von ihm in dieser Hinsicht haeres. 68. Meletian. c. 6: „ἠνάγκαζεν, ἐβιάζετο."

2) In dem Briefe an die Synode zu Tyrus redet er nur von Einigen, welche durch die Wuth einer ungesunden Streitsucht Alles verwirrten: *Οὐχ ὑγιοῦς φιλονεικίας οἴστρῳ τινὲς ἐλαυνόμενοι πάντα συγχέειν ἐπιχειροῦσιν.* Euseb. vit. Constantin. l. IV. c. 42. Auch Eusebius von Cäsarea, dessen Zartgefühl darin zu achten ist, daß er in seiner Lebensgeschichte Constantins die arianischen Streitigkeiten so leise berührt, auch er sieht hier nur die Neckereien einer übermäßigen Streitsucht. L. c. c. 41.

ohne Grund gegen die Entscheidung eines geistlichen Gerichts, bei welchem sein erklärter Gegner den Vorsitz führte, protestiren. Da aber zur Feier der Tricennalien des Kaisers die von ihm erbaute prächtige Kirche auf dem heiligen Grabe bei Jerusalem geweiht werden sollte, und viele Bischöfe zur Theilnahme an dieser Feier berufen worden, verordnete Constantin, daß sie, um die Feier mit ruhigem Gemüthe begehen zu können, zuerst sich beeifern sollten, den Spaltungen in der Kirche ein Ende zu machen. Zu diesem Zwecke sollten sich die Bischöfe vorher zu Tyrus im J. 335 versammeln und hier die Beschuldigungen gegen Athanasius untersuchen. Dieser konnte zwar mit Recht aus ähnlichem Grunde, wie gegen jene zuerst bemerkte Synode, auch gegen dieses geistliche Gericht, dessen Mitglieder größtentheils zur Gegenparthei gehörten, protestiren; aber Constantin drohte ihn durch Gewalt zum Gehorsam zu zwingen, wenn er den kaiserlichen Befehl wiederum zu verachten wage. [1]) Es ge-

---

1) Wir wollen hier einen charakteristischen Zug aus dem Hergange dieses Concils anführen. Unter den Zeugen, welche für Athanasius auftraten, befand sich ein alter Confessor aus Ägypten, Namens Potamon, welcher zugleich mit dem Eusebius während der diokletianischen Verfolgung in's Gefängniß war geworfen, und dem ein Auge war ausgestochen worden. Dieser, voll Eifer für den Athanasius, sprach zu Eusebius: „Wer kann das ertragen; du sitzest da, über Athanasius zu richten, der als ein Unschuldiger vor dir steht! Erinnerst du dich, daß wir mit einander im Kerker waren, und ich habe ein Auge eingebüßt. Du aber bist nicht Märtyrer geworden und hast auch alle Glieder noch unversehrt. Wie hättest du wohl so aus dem Gefängnisse entkommen können, wenn du nicht entweder etwas Unerlaubtes gethan oder dergleichen zu thun dich anheischig gemacht hättest?" Dies war allerdings ein sehr wenig begründeter Schluß; denn durch mancherlei Umstände konnte ja dem Einen während der Verfolgung eine solche Begünstigung zu Theil werden, welche der Andere nicht erhielt. Eusebius glaubte sich gegen diese Beschuldigung nicht rechtfertigen zu dürfen, sondern sprach bloß, freilich auch die Gemüthsruhe, welche er als Richter hätte haben sollen, verläugnend: „Sollen wir nun euren Anklägern nicht glauben! wenn ihr hier solche Tyrannei auszuüben wagt, um wieviel mehr werdet ihr dies in eurem Vaterlande thun." S. Epiphan. l. c. cap. 7.

lang dem Athanasius, vor diesem Gericht einen Theil der gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen in ihrer Blöße darzustellen. In Hinsicht der übrigen wurde eine Kommission ernannt, welche sich nach Ägypten begeben und an Ort und Stelle Alles untersuchen sollte. Aber es war ungerecht, daß man zur Begleitung dieser Kommission Keinen von der Parthei des Beklagten zulassen wollte, so daß diesem dadurch die Mittel zum Beweise seiner Unschuld verkürzt wurden und er ganz dem partheiischen Verfahren seiner Gegner sich preisgegeben sah. Diese Untersuchung, auf eine so partheiische Weise betrieben, mußte leicht gegen Athanasius ausfallen. Er appellirte daher an den Kaiser selbst und reiste nach Constantinopel. Er ritt demselben, als er gerade in Constantinopel einzog, von einigen Wenigen begleitet, entgegen. Constantin wollte ihm anfangs kein Gehör bewilligen; doch da er auch von anderen Seiten her über das partheiische Verfahren der Synode zu Tyrus Nachricht erhielt, so glaubte er ihm die Revision der bisherigen Untersuchung nicht abschlagen zu können. Nur wenige Mitglieder jener Synode, die heftigsten Feinde des Athanasius, erschienen zu Constantinopel, an dieser neuen Untersuchung Theil zu nehmen. Sie ließen jetzt die früheren Beschuldigungen fallen und brachten eine neue gegen ihn vor, welche ganz geeignet war, das Gemüth Constantins gegen ihn zu erbittern. [1]) Es sollten ihm die Worte entfallen seyn: es stehe in seiner Macht, die Ankunft der Kornflotte, welche alle halbe Jahr von Alexandria aus die Residenz verproviantiren mußte, zu verhindern. [2]) Mag Constantin jene Beschuldigung würklich einigermaßen geglaubt, oder mag er dies nur für nothwendig gehalten haben, um da-

---

1) Denn nach dem Eunapius (s. oben) soll er ja wegen einer ähnlichen Beschuldigung den heidnischen Philosophen Sopatros haben hinrichten lassen.

2) Sey es nun, daß sich dies auf den politischen Einfluß des Athanasius oder ihm vorgeworfene Zauberkünste bezog.

durch, daß er den Mann, der unaufhörlich Ziel und Gegenstand des Streites war, entfernte, die Ruhe wiederherzustellen, genug, er verbannte den Athanasius im J. 336 nach Trier. [1])

Da nun der Wiedereinsetzung des Arius in die alexandrinische Kirche nichts mehr entgegenstand, so wurde er, nachdem er von der zu Jerusalem bei der Kirchweihe versammelten Synode in die kirchliche Gemeinschaft feierlich wieder aufgenommen worden, nach Alexandria zurückgesandt. In der Gemeinde, welche ihrem Bischof Athanasius mit enthusiastischer Liebe ergeben war, entstanden aber daher bald neue Unruhen. Constantin, dem die Erhaltung der Ruhe die Hauptsache war, ließ den Arius im J. 336 nach Constantinopel kommen, um zu untersuchen, inwiefern er an diesen Unruhen Schuld sey. Er mußte dem Kaiser ein Glaubensbekenntniß übergeben und entwarf ein solches in einfacher Sprache in lauter biblischen Ausdrücken, ohne Zweifel ähnlich dem oben angeführten ersteren. Er brauchte seine Überzeugung nicht zu verläugnen, um den Kaiser zu befriedigen; denn obgleich dieser das Homousion, weil es einmal unter kaiserlicher Autorität bekannt gemacht worden, nicht geradezu fallen lassen wollte, so war er doch fern davon, athanasianisch zu denken. Aber es war ihm die Aufrichtigkeit des Arius bei seinen Bekenntnissen verdächtig gemacht worden. Er verlangte von ihm einen Eid zur Bezeugung derselben, und da das von Arius abgelegte Bekenntniß von seinem Standpunkte nichts mit seiner Lehre Streitendes enthielt, so konnte er einen solchen Eid mit gutem Gewissen leisten. [2])

---

1) Die Äußerung des Constantin d. J. in dem nach dem Tode seines Vaters geschriebenen Briefe über die Gesinnung des Letzteren gegen Athanasius und die Nichtbesetzung des Bisthums zu Alexandria können allerdings wahrscheinlicher machen, daß Constantin den Athanasius nur auf einige Zeit zur Wiederherstellung der Ruhe entfernen wollte.

2) Wenn man die Nachrichten von diesem Vorfalle vergleicht, sieht man, wie durch die Befangenheit des Ketzerhasses die Wahrheit hier

Da Constantin nun von der Rechtgläubigkeit des Arius vollkommen überzeugt war, so sollte dieser am Sonntage bei

immer mehr entstellt worden. Sokrates (lib. I. c. 38), dem Sozomenus und Theodoret nachfolgen, erzählt, Constantin habe den Arius gefragt, ob er den Bestimmungen des nicenischen Concils treu bleibe. Arius habe sich sogleich bereit erklärt, das nicenische Symbol zu unterzeichnen. Der Kaiser, sich darüber wundernd, habe von ihm einen Eid verlangt, und Arius habe diesen geleistet, aber dabei folgender List sich bedient. Er habe ein von ihm aufgesetztes Glaubensbekenntniß, welches seine Überzeugung treu aussprach, unter seinen Schultern verborgen gehabt, und indem er nun den Eid leistete, daß er so glaube, wie er geschrieben, habe er darunter sophistischer Weise nicht das auf Verlangen des Kaisers von ihm unterzeichnete nicenische Symbol, sondern dasjenige, welches er insgeheim bei sich trug, gemeint. Diese Erzählung giebt sich bei genauerer Untersuchung als eine der inneren Wahrscheinlichkeit ermangelnde zu erkennen. Wie sollte Constantin, der früherhin durch das von dem Arius abgelegte Glaubensbekenntniß so leicht befriedigt worden, ohne eine Erklärung über das nicenische Symbol von ihm zu verlangen, jetzt so viel höhere Anforderungen an ihn gemacht haben? Wie konnte er ihm die Frage vorlegen, ob er dem nicenischen Symbol treu folge, da Arius zu einer solchen Voraussetzung auf keine Weise Anlaß gegeben? Und auch dem Constantin, welcher in diesem Zeitpunkte gerade mit solchen Bischöfen, die entschiedene Gegner des nicenischen Symbols waren, in der engsten Verbindung stand, lag ein solcher Eifer für den Inhalt desselben gewiß damals ganz fern. Es war ihm recht, wenn das nicenische Symbol nur der Form nach nicht öffentlich bekämpft, wenn es nur ignorirt wurde. Es läßt sich also denken, daß Constantin mit einem solchen Glaubensbekenntnisse des Arius, wie dasjenige war, welches er zum ersten Male ihm übergeben hatte, leicht zufrieden seyn konnte. Wie schwach ist auch die Bürgschaft, welche Sokrates für die Wahrheit dieser Erzählung giebt? Daß Arius damals ein Glaubensbekenntniß aufgesetzt und dies beschworen hatte, dies wußte Sokrates aus Briefen des Kaisers selbst, und dies war also unläugbare Thatsache. Das Übrige aber hatte er aus der unreinsten Quelle genommen, aus dem bloßen Hörensagen, der ἀκοή. Wenn wir also nur diese Nachricht von der Sache hätten, würden wir schon schließen können, daß das von dem Arius unterzeichnete Glaubensbekenntniß keineswegs das nicenische gewesen sey, sondern daß man nur dem Rufe der Orthodoxie des Constantinus zu Gefallen das nicenische daraus gemacht, und daß sich daran die Beschuldigung des Betruges gegen den Häretiker angeschlossen habe. Diese Vermuthung über den wahren Hergang der Sache, zu welcher uns die

dem öffentlichen Gottesdienste zu Constantinopel feierlich in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden. Der Bischof Alexander von Constantinopel, ein eifriger Vertheidiger des

---

Analyse der Erzählung des Sokrates schon hinführt, wird nun bestätigt durch die Vergleichung der Berichte des Athanasius. In seiner epistola ad episcopos Aegypti et Libyae §. 18 sagt er, Arius habe, da der Kaiser ein Glaubensbekenntniß von ihm verlangte, seine gottlose Denkart heuchlerischer Weise verborgen unter einfachen, aus der Schrift entlehnten Ausdrücken (*ἔγραψεν ὁ δόλιος κρύπτων μὲν τὰς ἰδίας τῆς ἀσεβείας λέξεις, ὑποκρινόμενος δὲ καὶ αὐτὸς, ὡς ὁ διάβολος, τὰ τῶν γραφῶν ῥήματα ἁπλᾶ καὶ ὡς ἔστι γεγραμμένα*). Und als der Kaiser darauf von ihm verlangt, er solle schwören, daß er nichts Anderes dabei denke, habe er geschworen, daß er nie anders gelehrt oder gedacht habe. Ähnlich auch in der epistola ad Serapionem de morte Arii §. 2. (ed. Benedict. T. I. 1. f. 340), nur mit dem Unterschiede, daß er ihn hier schwören läßt, er habe diejenige Lehre, welche ihm der Bischof Alexander Schuld gegeben, nicht würklich vorgetragen. Auf alle Fälle erhellt es, daß Athanasius den Arius eines Betruges und einer Heuchelei auf eine durchaus ungerechte Weise anklagt, indem er von der falschen Voraussetzung ausging, daß Arius die Worte der Schrift, in denen er sein Bekenntniß ausdrückte, gerade so, wie er selbst (Athanasius) sie verstand, verstehen müsse, und indem er die darin ausgesprochenen Lehren beschworen, also einer Heuchelei und eines Meineides sich schuldig machte. War man nun einmal von der Voraussetzung ausgegangen, daß Arius hier einen Betrug begangen habe, und hatte man das von ihm damals aufgesetzte Glaubensbekenntniß verloren, so setzte man leicht an die Stelle desselben das nicenische, und nun wußte man sich die Art, wie der Häretiker betrogen habe, immer weiter auszumalen. Wir könnten sogar in die Versuchung kommen, noch einen Schritt weiter zu gehen. Das von Arius zum ersten Male abgelegte Glaubensbekenntniß stimmt so genau mit allen Merkmalen, welche Athanasius in den angeführten Stellen bei dem zweiten angiebt, überein, daß wir glauben könnten, es sey nur dies eine Glaubensbekenntniß vorhanden gewesen, und entweder habe Athanasius, sich an jenen Stellen nicht chronologisch genau ausdrückend, das Glaubensbekenntniß, welches Arius gleich nach seiner Rückkehr aus dem Exil bei seinem ersten Aufenthalte zu Constantinopel abgelegt, in den zweiten Aufenthalt desselben in dieser Residenz verlegt, oder Sokrates habe sich eines Anachronismus schuldig gemacht, indem er den Arius ein solches Glaubensbekenntniß gleich bei seinem ersten Aufenthalte zu Constantinopel ablegen lasse.

Homousion, weigerte sich standhaft ihn zuzulassen, aber die Gönner des Arius von der geistlichen Hofparthei drohten, daß sie es durch einen kaiserlichen Befehl erzwingen würden. Alexander gerieth dadurch in schwere Gewissensunruhen. Er warf sich am Sabbath vor dem zur Einführung des Arius bestimmten Tage am Altar zur Erde nieder und betete zu Gott, er möge ihn entweder aus dem irdischen Leben abrufen, damit er nicht genöthigt werde, gegen sein Gewissen zu handeln, oder er möge den Arius sterben lassen, — freilich kein ganz christliches Gebet. Noch am Abend dieses Tages starb Arius plötzlich.[1] Wohl konnte man diese von keiner menschlichen Klugheit zu berechnende Wendung der Begebenheiten als einen Beweis von der Richtigkeit menschlicher Machinationen betrachten, da Alles, was Kaisermacht erzwingen sollte, nun mit einem Male vereitelt war. Aber es zeugt vom Mangel an christlicher Liebe, wenn man über den plötzlichen Tod des vermeintlich Gottlosen als ein göttliches Strafgericht triumphirte; es war beschränkte Vermessenheit, wenn man die unerforschlichen Wege der heiligen und allweisen, ewigen Liebe nach dem sinnlichen Augenscheine und nach dem Gesichtspunkte menschlicher Leidenschaften und Vorurtheile begreifen wollte, wenn man hier ein über Wahrheit und Irrthum entscheidendes Gottesurtheil, ein Strafgericht über Meineid und Gottlosigkeit zu sehen glaubte, da doch Arius mit redlicher Überzeugung geirrt, nichts beschworen hatte, als was er aufrichtig glaubte, und da er in seinem inneren Leben mehr Christliches wenigstens haben konnte, als sich in seiner verfehlten begrifflichen Entwickelung darstellte. Auch Athana-

1) Man sieht auch hier, wie die Sage übertreibt. Nach dem Berichte des Sokrates erfolgte der Tod unterwegs, da Arius im Triumph vom kaiserlichen Palaste abzog. Unterwegs wurde er plötzlich von Angst ergriffen und fühlte einen Drang nach Leibesausleerung; während dieser starb er. Das Letzte hatte seine Richtigkeit, aber die Zeitfolge ist dem Wunderbaren zu Gefallen verändert worden; denn nach dem Berichte des Athanasius erfolgte der Tod des Arius am Abend dieses Sabbaths

sius wird zwar von der herrschenden Betrachtungsweise seiner Zeit mit fortgerissen; aber man bemerkt doch mit Freude, wie, indem er den Tod des Arius in jenem Zusammenhange darzustellen im Begriff ist, sein christliches Gefühl sich dagegen sträubt. Da ihm der Bischof Serapion von Thmuis mehrere Fragen über die arianischen Streitigkeiten und unter andern auch eine Frage über den Tod des Arius vorgelegt hatte, erklärt er, die ersteren habe er freudig beantwortet, aber nicht ohne Kampf die zweite, indem er fürchte, daß er über den Tod des Menschen zu triumphiren scheine. Und an einer andern Stelle sagt er zur Einleitung in diese Erzählung, was ihn hätte bewegen können, dieselbe ganz zu unterdrücken: [1]) „Der Tod ist das allen Menschen gemeinsame Ende, und man muß über Keines Tod triumphiren, wenn er auch ein Feind ist, da es ungewiß ist, ob uns nicht bis zum Abend dasselbe treffen wird.“ Die Anhänger des Arius suchten dagegen dessen plötzlichen Tod aus einer übernatürlichen Ursache von anderer Art zum Nachtheile ihrer Gegner zu erklären, indem sie verbreiteten, daß Arius durch Künste der Zauberei von seinen Feinden getödtet worden; [2]) aber wichtig ist diese Anklage als Vertheidigung gegen den Verdacht der Vergiftung.

Mit dem Tode des Arius konnte dieser Kampf nicht aufhören; denn die Person des Arius hatte nur den unbedeutendsten Antheil an demselben gehabt. Es war ja der Kampf verschiedener, aus der Entwickelung der christlichen Lehre hervorgegangener dogmatischer Richtungen, zu dessen erstem Ausbruche Arius nur den Anstoß gegeben hatte, und erst wenn dieser Kampf entschieden war, konnte der Kirche die Ruhe wiedergegeben werden. Dazu kam, daß der Kampf des eigentlichen Arianismus mit der Lehre vom Homousion nach und nach in den Kampf jener mittleren

1) Ad episcopos Aegypti et Libyae §. 19.
2) Sozom. hist. eccles. l. II. c. 29.

Richtung, welcher der größte Theil der orientalischen Kirche ergeben war, mit dem Homousion, für welches nur eine Minderzahl der Orientalen stimmte, sich verwandelt hatte. Der Tod des Arius war aber doch nicht ohne Einfluß auf das Verfahren jener vorherrschenden Parthei der orientalischen Kirche. So lange er lebte, hatten manche bedeutende Männer aus der Mitte jener Parthei durch ein persönliches Interesse für ihn sich davon zurückhalten lassen, eine ausdrückliche Verdammung seiner eigenthümlichen Lehren auszusprechen; diese trugen aber jetzt kein Bedenken mehr, sich auf alle Weise von ihm loszusagen, um nur, was ihnen das allein Wichtige war, ihre Opposition gegen das Homousion zu behaupten.

Dazu kam, daß bald eine andere Veränderung von allgemein wichtigem Einflusse erfolgte, der Tod Constantins im J. 337. Sein Sohn Constantius, der ihm in dem oströmischen Reiche nachfolgte, war noch weit mehr als sein Vater geneigt, sich in die inneren Angelegenheiten der Kirche zu mischen. Der Kaiser Constantin hatte doch den Kaiser nicht über dem Theologen, das politische Interesse nicht über dem dogmatischen vergessen; leicht geschah dies aber bei dem Constantius. Wenn Constantin sich für einen Augenblick hatte fortreißen lassen, an den theologischen Streitigkeiten auf eine zu heftige Weise, mehr als es dem Standpunkte des Kaisers gebührte, Theil zu nehmen, so war er doch bald wieder, nachdem er die nachtheiligen Folgen davon erkannt hatte, zu dem Grundsatze zurückgekehrt, nur das Interesse der Ruhe und des Friedens festzuhalten. Dies war aber nicht so bei dem Constantius der Fall; dieser nahm an den Lehrstreitigkeiten auf solche Weise Theil, als wenn er selbst ein Bischof gewesen wäre, nur mit Kaisermacht. Die Verkennung der Grenzen seiner Herrschergewalt, — daß er diese auf solche Dinge ausdehnen wollte, welche außer dem Bereiche derselben lagen, — dies strafte sich an ihm selbst dadurch, daß er, indem er selbst Alles zu leiten meinte, nur der Knecht Anderer

wurde, welche ihn zu beherrschen wußten, [1]) und besonders der als Kammerherren [2]) an seinem Hofe Alles vermögenden Eunuchen. [3])

Von dieser Seite erhielt nun gerade die antinicenische Parthei den größten Einfluß. Eben jener arianische Presbyter nämlich, welcher bei dem Kaiser Constantin so viel gegolten, hatte das Testament desselben seinem Sohne Constantius übergeben und sich dadurch einen Zugang zu diesem eröffnet. Er wurde an den Hof gezogen, und es gelang ihm, den ersten Kammerherrn Eusebius, durch diesen die übrigen Eunuchen, die Kaiserin und endlich den Kaiser selbst für das Interesse seiner Glaubenslehre zu gewinnen. [4]) So wurde das Gerede über die damaligen Lehrstreitigkeiten die Modeunterhaltung am Hofe, die sich von hier auch weiter in die vornehmen Stände und bis in die niedrigeren verbreitete, so daß, wie Sokrates sich ausdrückt, in allen Familien ein dialektischer Krieg stattfand, und, wie Gregor von Nyssa erzählt, in den Bäckerläden, an den Tischen der Geldwechsler und in den Buden der Trödler über das Homousion disputirt wurde. Doch alles Dies entwickelte sich in seinem ganzen Umfange erst später. [5])

---

1) Athanas. hist. Arianor. ad monachos §. 70: *Μετ' ἐλευθέρου σχήματος καὶ ὀνόματος δοῦλος τῶν ἑλκόντων αὐτόν.*

2) Praepositi sacri cubiculi.

3) Athanas. l. c. §. 37: *Πολλοὶ δὲ, μᾶλλον δὲ τὸ ὅλον εἰσὶν εὐνοῦχοι παρὰ Κωνσταντίῳ καὶ πάντα δύνανται παρ' αὐτῷ.*

4) Socrat. l. II. c. 2.

5) Eine besonders anschauliche Schilderung macht Gregor von Nyssa von dieser Dogmatisirsucht in allen Ständen der Constantinopolitaner in seiner oratio de Deitate filii et spiritus sancti T. III. f. 466: „Alles ist der Stadt ist voll von Solchen, welche über die unbegreiflichen Dinge dogmatisiren, die Straßen, die Märkte, die Kleidertrödler, die an den Wechseltischen Sitzenden, die mit Eßwaaren Handelnden. Wenn du Einen fragst, wie viele Obolen es beträgt, dogmatisirt er dir etwas vor über das Gezeugtseyn und Ungezeugtseyn. Wenn du nach dem Preise des Brodtes fragst, antwortet er dir: „Der Vater ist größer als der Sohn, und der Sohn ist dem Vater subordinirt." Wenn du fragst:

Die nächste Folge der Regierungsveränderung war, daß Constantin d. J., der die Regierung über einen Theil des Abendlandes erhalten, den Athanasius wieder nach Alexandria zurücksandte mit einem Briefe an dessen Gemeinde, in welchem er erklärte, daß schon sein Vater dieselbe Absicht gehabt habe und nur durch seinen Tod, sie auszuführen, verhindert worden sey. Athanasius wurde von seiner Gemeinde mit feuriger Liebe aufgenommen und trat mit dem ihm eigenen Eifer seinen früheren Würkungskreis wieder an. Es konnte aber auch an mancherlei Reibungen mit der kleinen Parthei der Arianer und der Meletianer nicht fehlen. Die Feinde des Athanasius, welche auf der Synode zu Tyrus das Absetzungsurtheil über ihn gesprochen und ihn immer nicht als rechtmäßigen Bischof anerkennen wollten, suchten das Feuer der Zwietracht noch mehr anzufachen. Sie hatten der arianischen Parthei einen Presbyter, Pistus, zum Bischof gegeben, der aber nie zu einigem Ansehn gelangen konnte. Sie beschuldigten nachher den Athanasius, daß er sich Gewaltthätigkeiten bei seiner Wiedereinsetzung erlaubt, Verhaftungen und bürgerliche Strafen auszuwürken gewußt, indem er die Provinzialbehörden zu seinen Werkzeugen gebraucht habe. Aber die Freunde des Athanasius [1]) konnten sich darauf berufen, daß man, was die Provinzialbehörden, unabhängig von dem Athanasius, und während er noch unterweges war, ohne irgend einen Zusammenhang mit den Lehrstreitigkeiten verfügt hatten, auf den Athanasius übertragen habe, und allerdings läßt sich der Leidenschaft und den Ränken eines Theils seiner Gegner Alles zutrauen. Die letztere Parthei benutzte unterdeß, ihrer Herrschaft über den Kaiser Constantius gewiß, die Feierlichkeit der Einweihung einer von diesem neuerbauten Kirche zu Antiochia, um dort im J. 341 eine neue Kirchenver-

„Ist das Bad schon fertig?“ antwortet er dir: „Der Sohn Gottes ist aus Nichts geschaffen.“

1) S. den alexandrinischen Synodalbrief apolog. c. Arian. §. 3.

sammlung zu eröffnen. Hier wurde das früher über den Athanasius ausgesprochene Absetzungsurtheil bestätigt, wofür man den Schein des Rechts geltend machte, daß derselbe, von einem geistlichen Gerichte entsetzt, ohne eine neue kirchliche Untersuchung, bloß durch die weltliche Macht sich habe wieder einsetzen lassen, [1]) — obgleich doch Athanasius jenes Concil nicht als ordnungsmäßiges Kirchengericht anerkannt hatte, und obgleich sonst seine Gegner sich kein Gewissen daraus machten, durch die weltliche Macht Vieles durchzusetzen. Man benutzte aber auch noch manche andere neue Beschuldigungen gegen ihn. Da man wußte, wie sehr Athanasius auf die Beistimmung der abendländischen Kirche, in welcher die Lehre vom Homousion herrschte, rechnen konnte, wieviel Theilnahme er bei seinem ersten Aufenthalte dort gefunden hatte, da die Macht des Kaisers Constantius sich nicht bis in's Abendland erstreckte, so mußte man fürchten, daß die Unternehmungen gegen den Athanasius eine Spaltung zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche herbeiführen würden. Dieser wünschte man wo möglich zuvorzukommen. Man schickte deshalb Abgeordnete an den abendländischen Kaiser Constans und an den Bischof Julius von Rom; diese trugen die Beschuldigungen gegen Athanasius vor und suchten die Beistimmung des römischen Bischofs und durch ihn der angesehensten abendländischen Bischöfe zu gewinnen. Aber auch Athanasius sandte, um sich gegen jene Beschuldigungen zu vertheidigen, einige Presbyteren aus seiner Geistlichkeit nach Rom. Es gelang diesen, die Beschuldigungen zu widerlegen, und die Abgeordneten der andern Parthei ließen sich in der Verlegenheit einige Äußerungen entfallen, welche der römische Bischof [2]) wenigstens so deuten konnte, als ob sie an die Entscheidung einer neuen zahlreicheren Synode appellirt hätten. Er nahm

1) Darauf bezieht sich der zwölfte Canon dieses Concils.

2) Wir haben hier freilich nur den Bericht Einer Parthei, der römisch-athanasianischen.

diese Appellation gern an; willkommen war ihm eine Gelegenheit, seine oberrichterliche Autorität geltend zu machen. Er erließ an beide Partheien die Aufforderung, durch ihre Abgeordneten ihre Sache vor einer unter seinem Vorsitze zu versammelnden Synode vorzutragen. Doch der herrschenden Parthei unter den Orientalen war es gar nicht in den Sinn gekommen, ihm ein oberrichterliches Ansehn einzuräumen. Sie zeigten großes Befremden darüber, daß er sie so mißverstanden. Wie ihre Vorgänger in den novatianischen Streitigkeiten sich nicht zu Richtern über die occidentalische Kirche aufgeworfen hätten, — erklärten sie dem römischen Bischof — so komme es ihm auch nicht zu, den Richter in diesen Streitigkeiten der orientalischen Kirche machen zu wollen; er müsse nicht glauben, daß er deshalb mehr sey als andere Bischöfe, weil er als Bischof einer größeren Stadt vorstehe. [1])

Unterdessen hatten die zu Antiochia versammelten Bischöfe, da jener Pistus kein rechtes Ansehn zu Alexandria erlangen konnte, einen Menschen von heftiger, gewaltthätiger Gemüthsart, einen Kappadocier, Namens Gregorius, zum

---

1) Auf diesen Vorwurf wußte der römische Bischof Julius eine recht feine Antwort zu geben, welche manche unter diesen Bischöfen, denen es in ihrem ungeistlichen Ehrgeize so sehr darum zu thun war, die Bisthümer kleiner Städte mit den Bisthümern der Hauptstädte und Residenzen zu vertauschen, wohl treffen mußte, wie einen Eusebius von Nikomedien, welcher das Bisthum zu Berytus in Phönicien mit dem Bisthum von Nikomedien, der früheren oströmischen Residenzstadt, sodann dies Bisthum mit dem zu Constantinopel zu vertauschen wußte. „Wenn ihr würklich — so schreibt er ihnen § 5. — die Würde des Bischofs für gleich haltet, und wenn ihr, wie ihr schreibt, die Bischöfe nicht nach der Größe der Städte beurtheilt, so sollte derjenige, dem eine kleine Stadt anvertraut worden, in der ihm anvertrauten Stadt bleiben und die ihm anvertraute Gemeinde nicht verachten, nicht zu derjenigen, welche ihm nicht anvertraut worden, übergehen, so daß er den von Gott ihm verliehenen Ruhm [ich meine, daß in jener Stelle nach δοθείσης das Wort δόξης muß ausgefallen seyn] verachtet, den eiteln Ruhm bei Menschen aber liebt."

Bischof von Alexandria an der Stelle des Athanasius ernannt. Im Namen des Kaisers wurde er mit bewaffneter Macht in Alexandria eingesetzt, und Diejenigen, welche ihn nicht anerkennen wollten, wurden als Widerspenstige gegen den Befehl des Kaisers behandelt. Da der größte Theil der Gemeinde den Athanasius wie ihren geistlichen Vater liebte, da Beamte im Staats- und Kriegsdienste, welche diese Angelegenheit von jeder andern, die sie im Namen des Kaisers zu vollziehen hatten, nicht zu unterscheiden wußten, den Gehorsam gegen den aufgedrungenen Bischof erzwingen sollten, so mußten natürlich viele empörende Gewaltthaten vorfallen: Blut wurde vergossen, die dem Gottesdienste des Friedens geweihten Stätten wurden durch Ausbrüche wilder Leidenschaft entweiht. Unter diesen Gewaltthaten hatte der verfolgte Athanasius noch Zeit, zu entkommen. Er begab sich zuerst nach einem verborgenen Zufluchtsorte in der Nähe von Alexandria. Von hier erließ er ein Cirkularschreiben an alle Bischöfe, in welchem er das Ungesetzliche und Ungerechte der Art, wie man gegen ihn verfahren war, mit Nachdruck schilderte. Sodann reiste er, der von dem Bischof Julius erlassenen Aufforderung folgend, selbst nach Rom. Dort wurde er von einer am Ende des J. 342 versammelten Synode als rechtmäßiger Bischof anerkannt, nachdem er anderthalb Jahre zu Rom sich aufgehalten und von Seiten der Orientalen, welche das von dem römischen Bischof errichtete Tribunal nicht anerkannten, keine Abgeordnete, ihre Beschuldigungen gegen ihn zu erweisen, erschienen waren. Der römische Bischof kündigte ihnen dies an in einem Briefe, welcher mit dem Gefühle der Überlegenheit geschrieben war, das aus dem Bewußtseyn des Rechts im Gegensatz gegen ungesetzliche Willkühr hervorgeht.

Während daß von der abendländischen Kirche aus alle Gegner des Athanasius als Arianer angesehen wurden, war es nun ihr Streben, sich gegen diesen Vorwurf zu rechtfertigen, wie ohne Zweifel Viele unter ihnen, was sich auch in ihren Bekenntnissen deutlich zu erkennen giebt, keineswegs

der eigentlich arianischen Lehre, obgleich auch nicht der nicenischen Lehre, zugethan waren. Der hierarchische Geist spricht sich auf eine eigenthümliche Weise in dem Eingange der ersten zu Antiochia aufgesetzten Bekenntnißschrift aus, da sie als Grund, warum sie keine Arianer seyn könnten, dies anführen: „Wie sollten wir als Bischöfe einem Presbyter nachfolgen!“ [1]) Mit Recht aber konnten die Meisten unter ihnen sagen, sie hätten keine neue Glaubenslehre von dem Arius angenommen, sondern vielmehr ihn nach vorhergegangener Prüfung seines Glaubens in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Auf Versammlungen zu Antiochia im J. 341 und 345 wurden nach und nach fünf Glaubenssymbole entworfen. Man verstand sich dazu, die eigenthümlich arianischen Formeln, wodurch der Sohn Gottes in die Klasse der Geschöpfe gesetzt, wodurch ihm ein Anfang des Daseyns zugeschrieben wurde, zu verdammen, eine Wesensähnlichkeit zwischen ihm und dem Vater in den stärksten Ausdrücken zu behaupten. Es blieben nur zwei Differenzpunkte zwischen der von den orientalischen Bischöfen hier ausgesprochenen Lehre und der Lehre des nicenischen Concils nach ihrer consequenten Auffassung übrig. Das Eine war die Anerkennung der Wesenseinheit oder Wesensidentität im Gegensatz gegen die Wesensähnlichkeit. Athanasius behauptete, daß man consequenter Weise dem Arianismus oder dem Homousion huldigen müsse, denn der Begriff von Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit lasse sich auf das Verhältniß zu Gott überhaupt nicht anwenden; dieser Begriff passe nur auf das Verhältniß der zeitlichen und irdischen Dinge zu einander. Der zweite Punkt war die Lehre von einer in dem Wesen Gottes begründeten, nicht durch einen einzelnen Willensakt Gottes bedingten, sondern vielmehr allen einzelnen göttlichen Willensakten vorangehenden Erzeugung des Logos. [2]) Die occidentalischen Bischöfe

---

1) Πῶς ἐπίσκοποι ὄντες ἀκολουθήσομεν πρεσβυτέρῳ;

2) Nach dem athanasianischen System besteht nothwendig dieses

ließen sich auf die Untersuchung dieser Glaubensbekenntnisse nicht weiter ein, sondern blieben nur dabei, das nicenische Concil vestzuhalten. Freilich waren sie geneigt, alle Gegner des Athanasius im Orient für Arianer zu halten und Arianisches in allen ihren Bekenntnissen zu sehen, und auch die Verschiedenheit der Sprachen hinderte die gegenseitige Verständigung; denn die griechische Sprache war unter den Abendländern nicht mehr so bekannt wie in früheren Zeiten.

Durch den Einfluß von der römischen Kirche aus geschah es, daß die beiden Kaiser Constantius und Constans sich vereinigten, ein allgemeines Concil zur Entscheidung dieser Lehrstreitigkeiten und zur Beilegung der Spaltung zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche nach der Stadt Sardika in Illyrien auf das J. 347 zu berufen. Von den Orientalen kamen verhältnißmäßig nur Wenige, theils weil sie an den Streitigkeiten keinen besondern Antheil nehmen mochten, theils weil sie zu einer gemeinschaftlichen Berathung mit den Occidentalen keine Neigung hatten, theils weil ihnen die Entfernung zu groß war; es erschienen nur sechs und siebenzig orientalische, aber mehr als dreihundert abendländische Bischöfe. Bei so entgegengesetztem Partheiinteresse, bei der heftigen Spannung der Gemüther von beiden Seiten konnte keine Ver-

Dilemma: Entweder man setzt den Logos den durch einen besonderen göttlichen Willensakt aus Nichts hervorgebrachten Geschöpfen gleich, oder man erkennt ihn als eins mit dem göttlichen Wesen an, seine Erzeugung als eine aus dem Wesen Gottes hervorgehende, eben so unzertrennlich von demselben als seine Heiligkeit, Weisheit u. s. w. Alles, was Gott will, beschließt, will und beschließt er ja im Logos, als Logos. Diese Bestimmung betrachtete Athanasius als nothwendig, nicht für die populäre Lehrentwickelung, aber für die systematische Dogmatik. Dem größeren Theile der orientalischen Kirchenlehrer erschien aber diese Behauptung anstößig; denn aus Mißverstand und Mangel an spekulativer Auffassungsgabe meinten sie, daß Gott dadurch einem Zwange oder einer Naturnothwendigkeit unterworfen werde. In der μακρόστιχος ἔκθεσις zu Antiochia werden daher ausdrücklich Diejenigen verdammt, welche lehrten, „ὅτι οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει ἐγέννησε τὸν υἱὸν ὁ πατήρ."

einigung zu Stande kommen; vielmehr diente die Zusammenkunft dazu, die Spaltung noch stärker hervortreten zu lassen. Da die Occidentalen verlangten, daß Athanasius und seine Freunde als rechtmäßige Bischöfe der Versammlung beiwohnen sollten, die Orientalen aber dies durchaus nicht zugeben wollten, so erfolgte eine gänzliche Trennung zwischen beiden Partheien. Die Occidentalen setzten ihre Versammlungen zu Sardika fort, die Orientalen begaben sich nach Philippopolis in Thracien. Die Letzteren erneuerten dort das Absetzungsurtheil über den Athanasius und dessen Freunde, dehnten dieses auch auf den römischen Bischof Julius aus und entwarfen wieder eine neue Glaubensform.[1])

Das Concil zu Sardika hingegen bestätigte die schon früher auf jener römischen Synode gefaßten Beschlüsse. Einige unter den versammelten Bischöfen hatten auch ein neues Glaubensbekenntniß im Gegensatz gegen den Arianis-

---

1) Nach dem Berichte des Sokrates hätten sie darin die Lehre von dem ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν, also den eigentlichen Arianismus ausgesprochen; in diesem Falle müßte man annehmen, daß nicht die Semiarianer, wie auf den antiochenischen Kirchenversammlungen, sondern die eigentlichen Arianer hier das Übergewicht gehabt hätten, und daß es nicht wie dort das Streben gewesen sey, die dogmatische Differenz zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche zu mildern, sondern vielmehr sie recht stark auszusprechen. Anders aber erscheint die Sache nach dem Berichte des Sozomenus lib. III. c. 11, der doch sonst gewöhnlich dem Sokrates zu folgen pflegt und der sich hier auf das zu dem Synodalbriefe hinzugefügte Glaubensbekenntniß beruft. Darnach scheint dieses letztere mit den antiochenischen ziemlich gleichlautend gewesen und von ähnlichem dogmatischen Interesse ausgegangen zu seyn, denn es wurde das Homousion gar nicht erwähnt; es wurde nur über Diejenigen, welche drei Götter annähmen, oder Vater, Sohn und den heiligen Geist identificirten, aber auch über Diejenigen, welche lehrten, es sey eine Zeit gewesen, in der der Sohn Gottes noch nicht war, das Anathema ausgesprochen. Hier finden wir nun freilich auch nichts, was der eigentliche Arianer hätte unterzeichnen können, und es mag wohl seyn, daß die eigentlich arianische Parthei doch hier größeren Einfluß, als bei der Entwerfung mehrerer antiochenischen Symbole, erhalten hatte.

mus vorgeschlagen, [1]) welches sich nicht bloß auf die Lehre von der Gottheit Christi, sondern auch auf die Lehre von seiner Menschwerdung und dem Verhältnisse der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo zu einander verbreitete; aber durch die Weisheit solcher Männer, wie eines Athanasius, welche nicht Anlaß zu neuen Streitigkeiten geben, sondern nur das Wesentliche in der Lehre von der Gottheit Christi, wie es in dem niceuischen Symbol ausgesprochen worden, vesthalten wollten, kam es dahin, daß dies Symbol verworfen und erklärt wurde, man wolle in der Vervielfältigung und Veränderung der Glaubensbekenntnisse den Arianern nicht nachfolgen. [2]) Für's Erste hatte dieser Ausgang des Concils zu Sardika nur die Folge, daß das Band der Gemeinschaft zwischen beiden Kirchen völlig zerrissen wurde. Das Concil sandte aber nachher auch Abgeordnete an den Kaiser Constantius, die Sache der exilirten Bischöfe aus dem Orient ihm zu empfehlen. Unterdessen suchte der abendländische Kaiser Constans seinen Bruder für die Parthei des Athanasius günstiger zu stimmen; die orientalische Hofparthei verdarb ihre eigene Sache durch die an's Licht gebrachten nichtswürdigen Ränke einzelner ihrer Häupter, deren Constantius selbst sich zu schämen anfing, und die Gährungen unter dem immer unruhigen, nach dem geliebten Athanasius sich sehnenden, durch die Gewaltthaten des Gregorius noch mehr erhitzten Volke zu Alexandria, diese Gährungen, welche endlich im J. 349 die Ermordung Gregors herbeiführten, mochten wohl auch politische Besorgnisse des Kaisers rege machen. Alles Dies würkte zusammen, eine Veränderung in der orientalischen Kirche vorzubereiten. [3]) Constantius schrieb an den Athanasius,

---

1) Man findet dieses bei Theodoret lib. II. c. 6.

2) Athanasii tomus ad Antiochen. §. 5: Ἵνα μὴ πρόφασις δοθῇ τοῖς ἐθέλουσι πολλάκις γράφειν καὶ ὁρίζειν περὶ πίστεως.

3) Sokrates, Sozomenus und Philostorgius stellen die Sache so dar, daß der Kaiser Constans durch die Drohung, mit Gewalt der Waffen

der wahrscheinlich nicht so leicht Vertrauen zu den Versprechungen des Kaisers fassen konnte, drei Briefe, durch

---

die Einsetzung des Athanasius in Alexandria zu erzwingen, die Zurückberufung desselben erlangt habe. Allerdings wird diese Angabe durch Spuren aus der Zeit des Concils von Sardika, welche einen solchen Zusammenhang der Begebenheiten voraussetzen, bestätigt. Lucifer von Calaris (Cagliari) sagt in seinem lib. I. pro Athanasio c. 35, daß wenn Athanasius würklich ein Häretiker wäre, es dem Constantius nicht zur Entschuldigung gereichen könne, daß er sich durch die Furcht vor einem Kriege mit seinem Bruder Constans habe bewegen lassen, ihn zurückzurufen. Ferner wurde Athanasius frühzeitig durch seine Feinde beschuldigt, daß er Feindschaft zwischen dem Kaiser Constans und dem Constantius zu stiften gesucht. Apolog. ad Constant. §. 3. Theodoret erwähnt zwar auch die Drohungen des Constans gegen seinen Bruder, leitet aber besonders davon, daß Constantius die unwürdigen Machinationen des nichtswürdigen arianischen Bischofs Stephanus von Antiochia gegen den Bischof Euphrates von Köln entdeckte, die Veränderung in der Stimmung desselben gegen die athanasianische Parthei ab. Athanasius berichtet in seiner hist. Arianor. ad monachos §. 20 u. 21 nur, daß Constans den beiden Bischöfen, welche von dem Concil zu Sardika an den Constantius abgesandt worden, einen Empfehlungsbrief mitgegeben habe; er betrachtet es aber als eine Folge jener zu Antiochia gemachten Entdeckung, daß Constantius zur Besinnung gekommen. Daher er zuerst die Verfolgungen gegen die Athanasianer zu Alexandria verboten, sodann zehn Monate später nach der Ermordung Gregors zu Alexandria den Athanasius dahin zurückgerufen habe. Indessen kann das Stillschweigen des Athanasius gegen die Wahrheit jener Angabe nichts beweisen; denn es war natürlich, daß er nicht gern eine Thatsache als wahr anerkennen wollte, welche zur Bestätigung des gegen ihn verbreiteten Verdachts, daß er zwischen den beiden Brüdern Feindschaft gestiftet, gedient haben würde. Allerdings scheint zwar Constantius selbst in seinem ersten Briefe an den Athanasius zu bezeugen, daß er nur aus eigener Bewegung die Zurückberufung desselben beschlossen habe, und er sagt sogar, daß er an den Constans schreiben wolle, um von diesem die Einwilligung in die Rückkehr desselben zu erlangen. Aber es versteht sich von selbst, daß diese öffentliche Erklärung eines Regenten nichts bedeuten kann, und da auf alle Fälle auch nach dem, was Athanasius berichtet, es unläugbar ist, daß Constans das Verlangen des Concils um Zurückberufung des Athanasius durch seinen Empfehlungsbrief unterstützt hatte, so kann ja doch das Gesuch des Constantius bei seinem Bruder um Zurückberufung des Athanasius nichts anders als eine Förmlichkeit ge-

welche er ihn aufforderte, nach seinem Bisthum zurückzukehren, und im J. 349 folgte Athanasius würklich diesem Rufe; er wurde von seiner Gemeinde mit begeisterter Freude aufgenommen.

Aber in demselben Jahre, in welchem Athanasius nach Alexandria zurückkam, ereignete sich eine ihm ungünstige politische Veränderung; er verlor seinen Gönner, den Kaiser Constans, der durch den Usurpator Magnentius ermordet wurde. Da nun bloß manche zusammentreffende Umstände den Einfluß gehabt hatten, eine augenblickliche, nicht tief begründete Veränderung in der Gesinnung des Constantius gegen Athanasius hervorzubringen, da die Schmeichler aus der arianischen Hofparthei, verbunden mit den kaiserlichen Eunuchen und Kammerherren, immer leichter bei dem Kaiser Eingang finden konnten, als der ihm wohl immer von Seiten seines Starrsinns verdächtige Athanasius, [1]) so war es natürlich, daß die Angriffe auf diesen bald wieder erneuert wurden. Man verband kirchliche und politische Be-

---

wesen seyn. Es ist ja auch natürlich, daß Constantius, wenngleich er diesen Schritt nothgedrungen that, nicht das Ansehn haben wollte, als wenn er gezwungen handelte. Constantius selbst erklärte in einem nach der Ermordung des Constans an die Alexandriner erlassenen Schreiben, daß er aus Rücksicht gegen seinen verstorbenen Bruder den Athanasius nach Alexandria zurückberufen habe. Hist. Arian. ad monachos §. 50. Aber das ist nicht wahrscheinlich, daß Constans würklich einen Krieg in dieser Absicht zu unternehmen sollte im Begriff gewesen seyn, oder daß Constantius vor einer leeren Drohung seines unkriegerischen Bruders sich so sehr sollte gefürchtet haben, wenn man nicht annehmen will, daß der Erstere eine Landung seines Bruders in Alexandria wegen der dort vorhandenen Volkserbitterung zu fürchten hatte. Es läßt sich aber auch leicht erklären, daß die Feinde des Athanasius jenes Gerücht, er habe den Constans bewogen, seinem Bruder mit dem Kriege zu drohen, verbreiten konnten, und daß die Anderen es nachsagten, um dadurch den Eifer des Constans für die reine Lehre desto glänzender zu schildern. Am wahrscheinlichsten ist es immer, daß verschiedene Ursachen hier zusammenwürkten.

1) Ammianus Marcellinus sagt hist. l. XV. c. 7: Constantio semper infestus.

schuldigungen gegen ihn, daß er, um Bischöfe, die einer antiniceniscḥen-Lehre angeklagt worden, zu entsetzen, seine kirchliche Gewalt über ihre gesetzmäßigen Grenzen hinaus ausgedehnt, daß er am Osterfeste in einer großen Kirche zu Alexandria,[1]) noch ehe auf Befehl des Kaisers ihre Einweihung vollzogen worden, Gottesdienst gehalten, und besonders, daß er sich in fremdartige, politische Angelegenheiten gemischt, den Kaiser Constans mit seinem Bruder zu entzweien gesucht habe.[2]) Man machte aber zuerst manche Vorkehrungen, ehe man den bedeutenden Mann selbst unmittelbar angriff. Man richtete den ersten Angriff gegen zwei Kirchenlehrer, den Bischof Marcellus von Ancyra in Galatien und den Bischof Photinus von Sirmium in Niederpannonien. Der Erste hatte ursprünglich mit der athanasianischen Parthei in enger Verbindung gestanden. Man benutzte sein Verhältniß zu dem Zweiten, um ihn desto leichter verdächtig machen und so Beide als Irrlehrer anklagen zu können.

Marcellus, Bischof von Ancyra in Galatien, war von Anfang an einer der eifrigsten Vertheidiger des nicenischen Homousion gewesen. Als entschiedener Gegner der origenistischen Theologie mußte er auch ein Gegner des besonders aus der origenistischen Glaubenslehre abgeleiteten Systems von der Trias seyn, welches in der orientalischen Kirche herrschte. Jede Art von Subordinatianismus, die sich dem Homousion entgegenstellte, erschien ihm als Arianismus, und er leitete alles Dieses ab von der Vermischung platonischer, hermetischer, gnostischer Ideen mit dem Christenthume; er erklärte den Origenes für den Urheber dieser Vermischung. Indem er aber in seinem Werke gegen den arianischen Rhetor Asterius den Gegensatz

1) S. oben.

2) Auch Ammianus Marcellinus wußte, daß man besonders politische Beschuldigungen gegen den Athanasius vorgebracht hatte, Athanasium ultra professionem altius se efferentem sciscitarique conatum externa.

gegen den Arianismus recht auf die Spitze treiben wollte, machte er sich selbst, wie es leicht bei antithetischen Übertreibungen zu geschehen pflegt, der monarchianischen Läugnung des persönlichen Unterschiedes in der Trias, an die er nahe anstreifte, verdächtig. Wenn die Arianer den Gott inwohnenden Logos von dem nur im uneigentlichen Sinne sogenannten Logos unterschieden, so behauptete er dagegen, daß gerade der Name Logos der einzige sey, welcher Christo nach seinem göttlichen Wesen gebühre. Dieser Logos sey entweder zu denken als ein in dem göttlichen Wesen ruhender und verborgener, die denkende Gottesvernunft, oder als die sich offenbarend hervortretende vermöge der Würksamkeit nach außen,[1]) wie in der Schöpfung überhaupt, so in den verschiedenen Offenbarungen insbesondere und vorzüglich in der höchsten Offenbarung durch den Erlöser, welche davon ausging, daß der Logos durch jene *ἐνέργεια δραστικὴ* einen menschlichen Körper sich besonders aneignete als ein ihm dienendes Organ, um die Erlösung der Menschheit zu vollziehen. Wenn die Arianer behaupteten, daß solche von dem Logos gebrauchten Ausdrücke, wie der *πρωτότοκος τῆς κτίσεως*, der Sohn Gottes, das Bild Gottes, ein Abhängigkeitsverhältniß und einen Anfang des Daseyns bezeichneten, so gab ihnen Marcellus in letzterer Hinsicht Recht; aber er bestritt das, was sie in Beziehung auf das Wesen des Logos selbst daraus glaubten folgern zu können. Er bezog nämlich alle diese Prädikate nicht auf den Logos an und für sich, von welchem als solchem der Evangelist Johannes nur das Seyn in und bei Gott aussage, sondern auf jene besondere thätige Würksamkeit, durch die der Logos von Gott ausgegangen, nach außen sich mitgetheilt, und insbesondere auf seine Ausstrahlung in die menschliche Natur.[2]) Christus selbst — sagte er — habe sich vorzugs-

1) Das *ἡσυχάζειν* und das *ἐνεργεῖν δραστικῇ ἐνεργείᾳ* ähnlich der früheren Unterscheidung zwischen einem *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*.

2) Die *γέννησις τοῦ λόγου* beziehe sich nur auf das *δραστικῇ*

weise den Menschensohn genannt, um dadurch anzuzeigen, daß er den Namen Sohn Gottes nur in Beziehung auf die Menschen, welche durch seine Einstrahlung in die menschliche Natur zu Söhnen Gottes gemacht werden sollten, auf sich übertragen habe, [1]) und dieser Name solle sich nur auf die menschliche Erscheinung Christi beziehen. [2])

Ähnlich wie Sabellius unterschied Marcellus das göttliche Wesen an sich, die ruhende Einheit, und die verschiedenen Offenbarungsweisen Gottes in der Schöpfung und Erlösung, wie diese durch den Namen des Logos und des heiligen Geistes bezeichnet würden. Das Ausgehen des Logos von Gott vermöge jener *δραστικὴ ἐνέργεια* erscheint ihm als das Vermittelnde für die ganze Schöpfung. Auch er sprach von einer Entwickelung der Monas zur Trias, wie Sabellius, und auch er setzte als das letzte Ziel der Erlösung dies, daß zu der Einheit, von der Alles ausgegangen sey, Alles wieder zurückkehren sollte. [3]) Wir werden seine Ansichten von diesem, was er als das letzte Ziel betrachtete, in dem Zusammenhange mit seiner Lehre von der Person Christi weiter entwickeln. Auch der Name von drei Hypostasen oder Personen schien dem Marcellus schon die rechte Auffassung von der göttlichen Einheit zu beeinträchtigen und zu sehr etwas Trennendes zu bezeichnen. [4])

ἐνεργείᾳ προέρχεσθαι. Er war der Erste, welcher die Stelle Koloss. 1, 15 auf Jesus als Menschen bezog.

1) *Ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας θέσει τὸν ἄνθρωπον, δια τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας υἱὸν θεοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ.* Euseb. de ecclesiastica theol. lib. I. c. 20. p. 87. ed. Colon.

2) Die Worte des Marcellus: *Τὸ ἁπλῶς υἱὸν εἶναι μόνον ἔμφασίν τινα τοῖς ἀκούουσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως παρέχειν εἴωθε.* S. c. Marcell. l. II. c. 2. f. 36.

3) *Ἡ μονὰς ἀδιαίρετος οὖσα εἰς τριάδα πλατύνεται.* Eccles. theol. l. III. c. 4. f. 168.

4) Keine *δυὸ διαιρούμενα πρόσωπα.* Von Asterius: *Οὐκ ὀρθῶς οὐδὲ προσηκόντως εἴρηκε τρεῖς ὑποστάσεις.* L. c.

Marcellus stand bei den Anhängern des nicenischen Concils, auf welchem er für das Homousion eifrig gekämpft hatte, anfangs in großem Ansehn. Die Arianer und Semiarianer hingegen benutzten gern die Blößen, welche ihnen seine Darstellung der Lehre von der Trias gab, um ihn des Sabellianismus zu beschuldigen. Auf der von dieser Parthei zu Constantinopel im J. 336 gehaltenen Versammlung wurde das Absetzungsurtheil über ihn ausgesprochen. Man übertrug dem Eusebius von Cäsarea, der als Origenist ein besonderer Gegner des Marcellus seyn mußte, die Widerlegung desselben. Daher entstanden die beiden Werke des Eusebius gegen denselben, [1]) welche, sehr bedeutende Bruchstücke aus den Schriften des Marcellus enthaltend, dadurch die vorzüglichste Erkenntnißquelle für dessen Lehren geworden sind. Er fand aber wie seine Freunde eine liebevolle Aufnahme in der abendländischen Kirche; dem römischen Bischof Julius genügte ein von ihm übergebenes Glaubensbekenntniß. Er gelangte wahrscheinlich auf dieselbe Weise, wie Athanasius, nach den Beschlüssen des Concils zu Sardika wieder zu seinem Bisthume.

Marcellus wurde zur sabellianischen Auffassungsweise gegen seinen Willen hingetrieben, indem er das ihm theure Homousion consequent gegen alles Subordinatianische zu verwahren suchte; aber sein Schüler Photinus (Φωτεινὸς), der durch ihn den ersten Anstoß seiner dogmatischen Richtung erhalten, ließ die Art, wie er sich von der gewöhnlichen Kirchenlehre entfernte, offener hervortreten, und von dieser Seite mußte nun auf die Quelle, von der seine Lehre ausgegangen, auf das System des Marcellus selbst ein desto nachtheiligeres Licht zurückfallen, was dessen Gegner wohl zu benutzen wußten.

Der erneuerte Angriff gegen diese beiden Männer auf der Synode zu Sirmium im J. 351, auf welcher beide ihrer Stellen entsetzt wurden, diente zuerst, die Vereinigung

1) c. Marcellum und de ecclesiastica theologia.

der antiathanasianischen Parthei [1]) zu besiegeln und ihre Macht zu zeigen.

Da man sodann die Verbindung der abendländischen Kirche mit dem Athanasius zu fürchten Ursache hatte, so benutzte man den durch den Krieg mit dem Magnentius veranlaßten Aufenthalt des Constantius im Abendlande, um durch Furcht oder List die Occidentalen zur Einstimmung in die Verdammung des Athanasius zu bewegen, indem man bald mit der Gewalt des Constantius, dem nun auch das abendländische Reich unterworfen worden, drohte, bald durch mancherlei Vorspiegelungen zu täuschen suchte. Die Hofparthei gab vor, daß es sich hier gar nicht von dem dogmatischen Interesse, sondern nur von der Person des Athanasius handle. Durch diese Darstellung konnten manche Bischöfe, welche die Sache nicht recht überlegten, sich überreden lassen, daß sie unbeschadet der Rechtgläubigkeit nachgeben dürften, daß sie einem einzelnen Manne, der vielleicht Manches verschuldet haben möge, und den sie doch durch ihre einzelne ohnmächtige Stimme nicht schützen könnten, die Ruhe ihrer Gemeinde nicht aufzuopfern brauchten. Und dem Kaiser konnte man die Sache so darstellen, daß die Bischöfe, welche in die Verdammung nicht willigen wollten, in einer mit der Glaubenslehre gar nicht zusammenhängenden Angelegenheit sich gegen den kaiserlichen Befehl ungehorsam zeigten, daß sie dem Kaiser zum Trotz den erklärten Feind desselben vertheidigen wollten, daher als Widerspenstige und Ungehorsame bestraft zu werden verdienten. So konnte man auf den Kirchenversammlungen zu Arles und zu Mailand im J. 355 eine große Zahl von Unterschriften erzwingen oder erschleichen. Die Einen wußten in der That nicht recht, was von ihnen verlangt wurde, die Anderen waren durch Fürstengunst bestochen, Andere ließen sich durch Furcht übermannen und entschuldigten sich selbst vor ihrem

1) Wie sie hier das erste sogenannte sirmische Symbol analog dem vierten antiochenischen entwarfen.

Gewissen mit Unkenntniß der Verhältnisse, um sich nicht gestehen zu müssen, daß sie sich durch Furcht hätten bewegen lassen, ihrer Pflicht untreu zu werden.

Doch ist es desto erfreulicher in dieser Zeit, da das Heiligste der Willkühr des Despotismus preisgegeben war, Männer zu sehen, welche durch die Kraft des Glaubens erhaben über Alles, was menschliche Macht ihnen schenken, nehmen oder zufügen konnte, standhaft jener Willkühr sich entgegenstellten, welche mit klaren, ruhigen Blicken die gewiß nicht bloß gegen die Person, sondern auch gegen die Lehre des Athanasius gerichteten Künste der Hofparthei wohl durchschauten und bereit waren, zur Vertheidigung der Wahrheit, der Unschuld, der Freiheit einer von der entwürdigendsten Knechtschaft bedrohten Kirche, Alles hinzugeben und aufzuopfern. Nicht der Staat, nur die Kirche zeigt uns in dieser Zeit des Despotismus und der Knechtschaft solche von ächtem Freiheitsgeiste beseelte Männer, die der Gewalt nicht huldigten.

Unter diesen Männern sind besonders zu nennen der durch seinen Eifer in der Verwaltung seines geistlichen Hirtenamtes besonders ausgezeichnete Bischof Eusebius von Vercelli, Lucifer von Cagliari und Hilarius von Poitiers. Der Letztere, der durch seinen eigenthümlichen Tiefsinn, seine Geistesfreiheit unter den Dogmatikern der abendländischen Kirche sich auszeichnete, hatte mehrere Jahre ruhig und ungestört der Verwaltung seines bischöflichen Amtes, zu dem er um das Jahr 350 gelangt war, gelebt, ohne sich um die orientalischen Lehrstreitigkeiten zu bekümmern, bis die Ankunft des Kaisers im Abendlande im J. 355 auch die gallische Kirche mit Unruhe erfüllte. Jetzt erst hörte er von dem nicenischen Symbol und fand in demselben die Lehre von der Einheit des Wesens in dem Vater und Sohne, welche er schon früher aus dem Studium des neuen Testaments als die wahre erkannt und in sein christliches Bewußtseyn aufgenommen hatte, ohne davon zu wissen, daß der Glaube, den er in seinem Innern trug, in dem Buch-

staben eines Symbols niedergelegt worden. [1]) Und er hielt es nun für seine Pflicht, dem Bekenntnisse der Wahrheit alles Andere aufzuopfern: „Ich könnte — sagt er — Überfluß haben an allen zeitlichen Vortheilen, des vertraulichen Umganges mit dem Kaiser mich rühmen und wie Andere mit Mißbrauch des bischöflichen Namens eine der Gesammtheit und den Einzelnen lästige Herrschaft in der Kirche ausüben, wenn ich nur die evangelische Wahrheit verfälschen, die Schuld meines Gewissens mit der Vorspiegelung der Unwissenheit bedecken, das bestochene Urtheil mit der Macht eines fremden Urtheils entschuldigen wollte.“ [2]) Er machte eine Eingabe an den Kaiser, [3]) worin er ihm, ohne die schuldige Ehrerbietung zu verletzen, mit der dem Christen und dem Bischof ziemenden Freimüthigkeit manche sehr beherzigenswerthe Wahrheiten sagte, wie ein solcher sie sonst wohl nicht leicht hören konnte. Er erklärte ihm, daß nirgends Aufruhr sey, wie die Hofparthei vorgab, um den Kaiser zu reizen; [4]) die Arianer seyen die Einzigen, welche die öffentliche Ruhe störten; es sey kein anderes Mittel, die Übel der zerrissenen Kirche zu heilen, als wenn der Zwang in geistlichen Dingen aufhöre und Jedem die Freiheit verliehen werde, ganz nach seiner Überzeugung zu leben. „Möge seine Gnade den Gemeinden erlauben, daß sie Diejenigen, welche sie wollten, welche sie selbst gewählt hätten, predigen hören, von Solchen die Sakramente empfangen, mit Solchen für das Wohl und Heil des Kaisers beten könnten.“ Aber nicht wie Hilarius wußte Lucifer von Cagliari, ein Mann von stürmischer Heftigkeit und fanatischem Eifer, die christliche Wahrheitsliebe und Freimüthigkeit mit

---

1) Er selbst sagt von sich lib. de Synodis §. 91: Regeneratus pridem et in episcopatu aliquantisper manens fidem Nicaenam numquam nisi exulaturus audivi, sed mihi homousii et homoeusii intelligentiam evangelia et apostoli intimaverunt.

2) Opus historicum fragment. I. §. 3.

3) Lib. I. ad Constantium.

4) Nulla suspicio est seditionis.

der Achtung vor der bestehenden bürgerlichen Ordnung, mit der Erfüllung der Unterthanspflichten, welche das Christenthum vorschreibt und der ächte Geist des Christenthums mit sich führt, zu verbinden. Zwar sprach er schön und hochherzig gegen das Ansinnen des Kaisers, daß die Bischöfe auf seinen Befehl einen Abwesenden, Unverhörten und nach ihrer Überzeugung Unschuldigen verdammen sollten; schön forderte er den Kaiser auf, den Athanasius als seinen christlichen Bruder anzuerkennen und ihm als solchem zu verzeihen, auch wenn er meine, daß derselbe gegen ihn persönlich sich vergangen habe. Und bei dieser Veranlassung sprach er manches schöne Wort über die allgemeine christliche Brüderschaft, welche Alle ohne Unterschied des irdischen Standes umfassen sollte. „Schämt ihr euch, — spricht er zu dem Kaiser — den Athanasius euren Bruder zu nennen? Wenn ihr euch zu Christo bekennt, so müßt ihr alle Christen eure Brüder nennen, und das nicht allein den Athanasius, sondern auch Diejenigen, welche ihr um Almosen betteln seht; denn wir Alle, die wir zur Kirche des Herrn gehören, sind Eins, da bei dem Herrn kein Ansehn der Personen gilt.“ [1]) Aber er setzte dabei allerdings mit wilder Leidenschaft alle Ehrerbietung gegen den Kaiser aus den Augen, nannte ihn einen Antichrist, einen Satansknecht und sprach in einem solchen Tone, der wohl als zum Aufruhr anregend angesehen werden und die Beschuldigungen der arianischen Hofparthei bestätigen konnte. Dabei eiferte Lucifer für die Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche nicht in dem Geiste des Evangeliums, der die geistlichen und die weltlichen Dinge auseinanderhält, sondern von einem andern, unevangelischen Standpunkte aus, indem er die geistlichen und weltlichen Dinge von einer andern

---

1) Pro Athanasio l. II. c. 29: Si Christianum te profiteris, debes omnes Christianos fratres dicere et quidem non solum Athanasium, sed et eos, quos videris stipem petentes. Omnes etenim in ecclesia Domini constituti unum sumus apud quem non sit acceptatio personarum.

Seite her vermischend, die alt- und die neutestamentliche theokratische Form verwechselnd, eine äußerliche Unterordnung der weltlichen Macht unter die geistliche, eine äußerliche Herrschaft der Kirche verlangte, dem Kaiserdespotismus also gern einen Priesterdespotismus entgegengesetzt haben würde. [1])

Zuletzt gebrauchte der Kaiser noch seine Macht gegen die beiden Bischöfe, von denen der eine durch den Sitz seines Bisthums, der andere durch sein mehr als hundertjähriges Alter besonders in Ansehn stand, und die er mehr als Andere zu schonen Ursache hatte, den Bischof Liberius von Rom und den Bischof Hosius von Cordova. Liberius erklärte sich mündlich gegen die Abgeordneten des Kaisers, dessen dogmatisirende Kammerherren, und gegen den Kaiser selbst auf das Hochherzigste darüber, daß nichts ihn bewegen könne, den Unschuldigen zu verdammen und die Kirchenangelegenheiten dem Richterspruche des Kaisers zu unterwerfen. In ähnlichem Geiste erklärte Hosius dem Kaiser in einem kraftvollen Schreiben, daß er über Seinesgleichen regiere und Einen Richter mit ihnen im Himmel habe. Freilich waren Beide in dem unevangelischen Gesichtspunkte befangen, daß, wie der Kaiser unabhängig in dem weltlichen Reiche, also die Bischöfe unabhängig in dem geistlichen Reiche regieren sollten. Liberius wurde nach Beröa in Thracien, Hosius nach Sirmium exilirt. So

---

1) Wenn er zum Beispiel zu dem Kaiser sagt pro Athanasio lib. I. c. 7: „Fern davon, daß er über die Bischöfe sollte herrschen können, so sey er vielmehr, wenn er im Geiste des Hochmuths ihren Beschlüssen nicht gehorche, nach dem göttlichen Gesetze des Todes schuldig." „Ut si subvertere eorum decreta tentaveris, si fueris in superbia comprehensus, morte mori jussus sis. Quomodo dicere poteris, judicare te posse de episcopis, quibus nisi obedieris, jam quantum apud Deum, mortis poena fueris mulctatus?" Daher er auch in seinen Schriften mehr aus dem alten Testamente, aus welchem er sich seine Ideen über kirchliche Theokratie gebildet hatte, als aus dem neuen citirt. Wir sehen in dem Lucifer schon einen ganz hildebrandinischen Geist.

wurden Alle, die nicht gehorchen wollten, nach verschiedenen Orten, größtentheils im Orient, verbannt, und Manche erlitten harte Mißhandlungen.

Als man des Sieges über die abendländische Kirche schon gewiß zu seyn meinte, schritt man zum Angriffe auf den Athanasius selbst, welcher das vornehmste Ziel des Hasses der bischöflichen Hofparthei und des Constantius war. Aber wohl absichtlich suchte Constantius den Athanasius sicher zu machen, theils um desto gewisser sich seiner bemächtigen zu können, theils um Unruhen unter dem alexandrinischen Volke zu verhüten. Als Athanasius zuerst von den Machinationen seiner Gegner hörte, versprach ihm der Kaiser durch ein kurzes Schreiben alle Sicherheit und forderte ihn auf, sich nicht schrecken und in der ruhigen Verwaltung seines Amtes stören zu lassen. Als daher zuerst durch Solche, die sich für Bevollmächtigte des Kaisers ausgaben, die Aufforderung, daß er die Kirche verlassen solle, an Athanasius erlassen wurde, erklärte er, daß, da ihm durch ein kaiserliches Schreiben geboten sey, zu Alexandria zu bleiben, er nur durch einen vom Kaiser selbst oder doch in dessen Namen erlassenen schriftlichen Befehl sich für genöthigt und berechtigt halten werde, die ihm von dem Herrn vertraute Gemeinde zu verlassen. Er fuhr daher fort, nach wie vor sein bischöfliches Amt ruhig zu verwalten. Aber während daß er in der Nacht des neunten Februars in dem J. 356 sich in der Kirche befand mitten unter einem Theile seiner Gemeinde, der sich mit Beten und Singen zu dem nach alexandrinischem Gebrauche am Freitag Morgen zu haltenden Gottesdienste vorbereitete, drang der Dux Syrianus mit einer Schaar von Bewaffneten in die Kirche ein, und alle Ehrfurcht vor dem Heiligen wurde aus den Augen gesetzt. Athanasius behielt mitten unter dem Toben wilder Soldaten alle Geistesgegenwart; er suchte zuerst unter den versammelten Mitgliedern seiner Gemeinde die Ruhe zu erhalten und für deren Rettung zu sorgen, ehe er an seine eigene dachte. Er blieb ruhig auf seinem bischöflichen Thronos

und hieß den Diakonus in der Recitation des 136sten Psalms fortfahren, wobei von dem Chor der Gemeinde immer die Worte „und deine Güte währet ewiglich" gesungen wurden. Aber unterdessen drangen die Soldaten immer näher bis in das Allerheiligste vor; Mönche, Geistliche und Laien forderten daher den Athanasius auf, sich zu retten. Aber erst nachdem die Meisten seiner Gemeinde sich entfernt hatten, ließ er sich mit fortschleppen und entkam den Soldaten, welche sich seiner bemächtigen sollten. [1]) Es wurde nun wiederum ein durchaus ungeistlicher, leidenschaftlicher, roher Mensch, der Kappadocier Georgius, mit bewaffneter Macht der alexandrinischen Gemeinde aufgedrungen, und unter dem Namen der Religion wurden Gräuel aller Art begangen, während daß Athanasius, dem man den Tod drohte, den man bis nach Auxuma in Äthiopien verfolgte, sich unter die ägyptischen Mönche zurückgezogen hatte.

So hatte denn nun die antinicenische Parthei in dem ganzen römischen Reiche den Sieg erhalten; aber dieser Sieg mußte ihr selbst zum Nachtheil gereichen. Diese Parthei war ja ursprünglich aus zwei Bestandtheilen zusammengesetzt, aus Denjenigen, welche wir schon oben mit dem Namen der Semiarianer belegt haben, der Majorität der orientalischen Kirche, und den eigentlichen Arianern, welche die bei Weitem kleinere Zahl bildeten. Beide Partheien waren bisher durch den gemeinschaftlichen Gegensatz gegen den Athanasius und gegen das nicenische Concil mit einander vereinigt gewesen, und die eigenthümliche Differenz zwischen ihnen konnte daher nicht zur Sprache kommen; insbesondere hatten die vollständig arianisch Denkenden das Interesse, an die herrschende Parthei der orientalischen Kirche sich anzuschließen. Da nun aber der Gegensatz von außen, welcher beide Partheien zusammenhielt, wegfiel, so mußte der Gegensatz unter ihnen selbst desto stärker hervortreten.

---

1) S. Athanas. apolog. de fuga sua §. 24. Hist. Arian. ad monachos §. 81.

Kirchliche wie politische Coalitionspartheien tragen in sich den Keim ihrer Auflösung, welche erfolgen muß, sobald der Gegensatz von außen, welcher die Coalition erzeugt hat, aufhört.

Dazu kam, daß jetzt zwei Männer auftraten, welche den strengen Arianismus im Gegensatze sowohl gegen die homöusianische als gegen die homousianische Vorstellungsweise schärfer und consequenter, als bisher geschehen war, aussprachen, Aëtius und dessen Schüler Eunomius.[1]) Besonders merkwürdig ist der Letzte durch seinen standhaften Eifer für seine Überzeugung,[2]) durch sein von keinen weltlichen Rücksichten getrübtes, rein dogmatisches Interesse, wodurch er sich vor der arianischen Hofparthei sehr auszeichnete, und durch die ganze Eigenthümlichkeit seiner aus Einem Gusse gemachten dogmatischen Geistesrichtung.

Was die Lehre des Eunomius vom Sohne Gottes betrifft, so kam er in dieser Hinsicht mit dem Arius ganz überein und gab hier nichts Neues; aber bei ihm leuchtet der Zusammenhang seiner Lehre von Christo mit dem Ganzen seiner eigenthümlichen Geistesart und seiner dogmatischen Richtung noch stärker hervor. Diese ist eine noch schärfer ausgeprägte und consequenter durchgeführte. Die Richtung eines ganz in das Verstandesgebiet hinabgezogenen, dem mystischen, contemplativen und Gefühlselemente in der Dogmatik, daher auch dem vorherrschenden Einflusse der platonischen Philosophie auf die Theologie sich entgegen-

---

1) Über die Lebensbildung des Eunomius haben wir wenig Fruchtbares; denn die Nachrichten eines Gregorius von Nyssa gehen von einem zu feindseligen Partheiinteresse aus, um benutzt werden zu können.

2) Er selbst erklärt sich in seiner Bekenntnißschrift, welche er *ἀπολόγια* nannte, darüber aus, wie ihm gegen das freie Aussprechen seiner Überzeugung alles Andere hätte zurücktreten müssen. Seine Anrede an die Leser: *Αἰτοῦμαι ὑμᾶς, μηδὲ ἡμῖν χαλεπαίνειν, εἰ τύφου μὲν ἀμελήσαντες καὶ φόβου, τῆς δὲ παραυτίκα χάριτος καὶ ἀσφαλείας τὴν ὑπὲρ τῶν μελλόντων ἄδειαν προτιμήσαντες παντὸς ἐπικαλύμματος γυμνὴν ἐκτιθέμεθα τὴν ἀλήθειαν.* Basil. c. Eunom. lib. I. §. 3.

stellenden, beschränkten, Alles gar zu äußerlich auffassenden Dogmatismus, diese Richtung, welche wir im Keime schon bei Arius bemerkten, trat bei dem Eunomius weit schärfer ausgesprochen hervor. Diese schroff hervortretende Richtung machte ihn auch zu einem Gegner mancher Elemente des religiösen Zeitgeistes, denen Arius sich angeschlossen hatte, wie z. B. der Märtyrer- und Reliquienverehrung. [1]) Wenn Arius, wie wir oben bemerkt haben, als Ascet Verehrung sich erworben hatte, so war Eunomius hingegen ein Feind der vorherrschend ascetischen Richtung. Was Anderen bei dem Basilius von Cäsarea ein Gegenstand besonderer Verehrung war, die Merkmale seiner Kasteiungen in seiner leiblichen Erscheinung, wurde ihm ein Ziel seiner zum Theil rohen Schmähungen. Er bezeichnet ihn als den durch sein Fasten abgezehrten, erblaßten Mann, und leitet aus dieser Leibesbeschaffenheit seine polemische Bitterkeit ab. [2]) Er scheint die ascetischen Bestrebungen als solche, welche auf Richtiges gerichtet wären, bezeichnet und dagegen die Sorge für dogmatische Genauigkeit als etwas weit Wichtigeres hervorgehoben zu haben. [3])

Arius war mit seinen Gegnern in der Anerkennung der

---

1) Hieronymus adv. Vigilantium §. 9: Rides de reliquiis martyrum et cum auctore hujus haereseos Eunomio ecclesiis Christi calumniam struis.

2) Er nennt ihn: *φακοτρίβωνα στρατιώτην* (Anspielung auf seine dürftige Kost) *καὶ ἅγιον ἐξάγιστον· ὑπὸ νηστείας δὲ ὠχριῶντα καὶ ὑπὸ πικρίας φονῶντα.* S. Gregor. Nyssen. c. Eunom. lib. I. T. II. f. 291.

3) Wenn man auch den Worten des Gregor von Nyssa kein unbedingtes Vertrauen schenken darf, so liegt doch wohl etwas Wahres zum Grunde, wenn er, den Eunomius mit dem ascetische Strenge befördernden Basilius vergleichend, von ihm sagt: *Κελεύοντος μὴ παρέχειν πράγματα τῇ φύσει πρὸς τὸ δοκοῦν διὰ τῶν τοῦ σώματος ὀρέξεων προϊούσῃ μηδὲ ἀντιβαίνειν ταῖς ἡδοναῖς, μηδὲ ἀκριβολογεῖσθαι περὶ τὴν τοιαύτην τοῦ βίου σπουδήν. Οὐδὲ γὰρ εἶναί τινα βλάβην ψυχῆς διὰ τῶν τοιούτων συνισταμένην, ἀλλὰ μόνην ἀρκεῖν τῷ ἀνθρώπῳ τὴν αἱρετικὴν πίστιν πρὸς τελειότητα.* L. c. f. 306.

Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und der göttlichen Dinge übereingekommen, Eunomius aber suchte nicht allein die Art, wie der Sohn Gottes das Daseyn erhalten, und sein Verhältniß zum Vater als etwas ganz Begreifliches darzustellen, sondern er behauptete auch die **Begreiflichkeit des göttlichen Wesens** überhaupt; er bekämpfte den herrschenden Grundsatz besonders der durch die platonische Philosophie gebildeten Dogmatiker, daß es keine das Wesen der göttlichen Dinge umfassende, nur eine symbolische Erkenntnißweise derselben für den menschlichen Verstand gebe. Mit der Anmaßung, welche die Beschränktheit oft zu begleiten pflegt, sagte er von den Vertheidigern der Unbegreiflichkeit göttlicher Dinge: „Wenn der Geist Mancher so verfinstert sey, daß sie weder von dem, was vor ihren Füßen liege, noch von dem, was über ihrem Haupte sey, etwas zu erkennen vermöchten, so folge daraus doch noch nicht, daß den übrigen Menschen die Erkenntniß des wahren Wesens unerreichbar sey." [1]) Da er den Sohn Gottes nur für das erste der Geschöpfe hielt, da er keine absolute Gottesoffenbarung in Christo anerkannte, da er Christus nur für das vollkommenste Geschöpf hielt, welches die übrigen Geschöpfe zu dem Urquell alles Daseyns als einem außer ihm vorhandenen hinführen sollte, so war es consequent von diesem Standpunkte, wenn er lehrte, daß der Geist der Gläubigen nicht bei der Erzeugung des Sohnes Gottes stehen bleiben, sondern, nachdem er zuerst diesem als dem Wegweiser gefolgt wäre, sich doch über ihn, wie über alle Geschöpfe, zu Dem, welcher der Urquell des ewigen Lebens, wie der Urheber von Allem sey, als dem letzten Ziele erheben müsse. „Der Geist der an den Herrn

1) Gregor. Nyssen. orat. X. adv. Eunom. im Anfang: *Οὐδὲ γὰρ εἴ τινος ὁ νοῦς διὰ κακόνοιαν ἐσκοτισμένος μηδενὸς μήτε τῶν πρόσω, μήτε τῶν ὑπὲρ κεφαλῆς ἐφίκνοιτο, καὶ διὰ τοῦτο μηδὲ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ἐφικτὴν εἶναι τὴν τῶν ὄντων εὕρεσιν.* T. II. f. 670. Ich setze diese Worte hierher nach einer Emendation, deren Richtigkeit wohl Jedem einleuchten wird.

Glaubenden — sagt er — soll seiner Natur nach, indem er sich über alle sinnlichen und geistigen Wesen erhebt, auch nicht einmal bei der Erzeugung des Sohnes Gottes stehen bleiben. Über dieselbe erhebt er sich, indem er aus Verlangen nach dem ewigen Leben zu dem höchsten Wesen zu gelangen strebt." [1])

Auf eine merkwürdige Weise verkannte Eunomius von diesem Standpunkte eines supranaturalistischen Verstandesdogmatismus aus das Wesen der Religion überhaupt und des Christenthums insbesondere, indem er dieses in Verstandesaufklärung, in theoretische Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen setzte. So sagte er gegen die Vertheidiger der Lehre von Gottes Unbegreiflichkeit: „Umsonst hätte sich der Herr die Thür genannt, wenn Keiner durch diese Thür eingeht zur Erkenntniß und Betrachtung des Vaters; umsonst hätte er sich den Weg genannt, wenn er es Denjenigen nicht leicht macht, welche zum Vater kommen wollen. Wie wäre er das Licht, wenn er die Menschen nicht erleuchtete?" [2]) Wie die eigenthümliche Auffassung von dem Verhältnisse Christi zu Gott bei Eunomius die Idee einer durch ihn gestifteten göttlichen Lebensgemeinschaft, als der Wurzel von allem Andern, was durch das Christenthum verliehen wird, ausschloß, so war ihm die Mittheilung gewisser Begriffe durch dasselbe die Hauptsache, und der Zusammenhang zwischen Leben und Erkennen im Christenthume war ihm ein fremder. Er ging in seiner Polemik so weit, daß er Diejenigen, welche eine Erkennbarkeit Gottes und der Zeugung des Sohnes Gottes in

---

1) Ὁ γὰρ νοῦς τῶν εἰς τὸν κύριον πεπιστευκότων, πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ νοητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας, οὐδὲ ἐπὶ τῆς τοῦ υἱοῦ γεννήσεως ἵστασθαι πέφυκεν. Ἐπέκεινα δὲ ταύτης ἵεται πόθῳ τῆς αἰωνίου ζωῆς ἐντυχεῖν τῷ πρώτῳ γλιχόμενος. Dagegen sagt Gregor von Nyssa: „Wenn also in dem Sohne das ewige Leben nicht ist, so hat Der falsch gesprochen, welcher sagte: Ich bin das ewige Leben." Orat. X. f. 674. 75.

2) L. c. f. 671.

dem Sinne, wie er es meinte, läugneten, beschuldigte, sie ließen überhaupt keine Art des Erkennens von Gott gelten, sie lehrten einen unbekannten Gott, und da ohne Erkenntniß von Gott kein Christenthum seyn könne, so seyen sie demnach auch nicht einmal Christen zu nennen.[1]) Dieser Standpunkt führte den Eunomius dazu, eine in der Kirche vorherrschende einseitige Richtung, diejenige, welche das Liturgische zu sehr über das Didaktische und Dogmatische, das Sakrament über das Wort erhob, zu bekämpfen. Was er dieser Richtung entgegenstellte, war aber eine andere Einseitigkeit — die Überschätzung des Logischen, des dogmatischen Begriffs. Das Wesen des Christenthums hange nicht ab — meint er — von gewissen heiligen Namen oder Gebräuchen, sondern von der Genauigkeit der Dogmen.[2])

Gregor von Nyssa behauptete dagegen, daß das Christenthum von dem inneren Leben, von der inneren Erfahrung, von der Lebensgemeinschaft mit Christus ausgehe und darin wurzele; — aber freilich alles Dies bedingt durch die Vermittelung der sichtbaren Kirche, des sichtbaren Priesterthums, die Theilnahme an den Sakramenten in der Kirche. „Wir aber — sagt er — haben aus dem Worte des Herrn gelernt, daß, wer nicht wiedergeboren worden aus dem Wasser und dem Geiste, nicht in das Himmelreich eingehen kann, und daß, wer des Herrn Fleisch ißt und sein Blut trinkt, ewig leben wird. Auch Solche, die ihrem inneren Leben nach keine Christen seyen, könnten über christliche Glaubenslehren genau disputiren, wie man auch Solche, die nicht Christen seyen, die christlichen Lehren zum Gegen-

---

1) *Μηδὲ πρὸς τὴν τῶν χριστιανῶν προσηγορίαν οἰκείως ἔχειν τοὺς ἄγνωστον ἀποφαινομένους τὴν θείαν φύσιν, ἄγνωστον δὲ καὶ τὸν τῆς γεννήσεως τρόπον.* Orat. XI. f. 704.

2) *Οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦσθαι τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ.* L. c.

stand dialektischer Disputationen machen hören könne. Und Manche träfen hier das Rechte und blieben doch vom Glauben entfremdet.“ [1]) Wir erkennen hier eine der bedeutendsten Differenzen theologischer Geistesrichtung, den Gegensatz zwischen einer intellektualistischen und einer mehr mystischen Richtung, einer solchen, welche das Wesen und den Sitz der Religion vorherrschend in das Erkennen und Denken, und einer solchen, welche es vorherrschend in das innere Leben, in Gemüth, Gefühl setzt.

Eunomius war sich jedoch der neuen dogmatischen Richtung, welche von ihm, falls er hätte das Übergewicht in der Kirche gewinnen können, würde ausgegangen seyn, keinesweges bewußt; es war keinesweges seine Absicht, Schöpfer einer neuen Dogmatik zu seyn. Er meinte keine andere Lehre darzustellen, als die in dem alten einfachen Glaubenssymbole der orientalischen Kirche enthaltene; er glaubte nur den Inhalt der in demselben überlieferten Lehre vom Sohne Gottes klar zu entwickeln. Ohne den Gegensatz der Irrthümer von einer andern Seite würde man sich mit jenen einfachen, alles für die rechte Erkenntniß Nothwendige schon in sich schließenden Bestimmungen vollkommen haben begnügen können, meinte er. [2]) Es läßt sich auch leicht sehen, wie er von seinem Standpunkte aus es so ansehen mußte, daß seine Lehre nichts anders sey als das nothwendige Ergebniß aus der Entwickelung der alten Kirchenlehre „von dem Glauben an den Einen Gott, den allmächtigen Vater, von welchem alles Daseyn herrühre, und den Einen eingeborenen Sohn Gottes, den Gott Logos, durch welchen Alles zum Daseyn gebracht worden.“ Ist Gott der allmächtige, allein ursprungslose Urheber alles Daseyns, — meint er —

---

1) *Πολλῶν ἐστιν ἀκούειν ὑπόθεσιν ἑαυτοῖς εἰς λόγων ἅμιλλαν τὸ ἡμέτερον δόγμα προβαλλομένων, καί τινας αὐτῶν καὶ ἐπιτυγχανόντας τῆς ἀληθείας πολλάκις καὶ οὐδὲν ἧττον ἠλλοτριωμένους τῆς πίστεως.* Orat. XI. f. 704.

2) S. Eunomii apologia Basil. opp. ed. Garnier. T. I. f. 619.

so ist demnach Alles, auch der Sohn Gottes, von ihm hervorgebracht worden. Eine Mittheilung aus dem Wesen Gottes läßt sich nicht denken, ohne sinnliche Vorstellungen auf Gott zu übertragen. Eine Hervorbringung kann man sich ohne Anfang und Ende nicht vorstellen; die Erzeugung des Sohnes Gottes, welche man sich nicht anders denken kann, als jede andere Hervorbringung, jedes andere Werk, muß in einem bestimmten Zeitpunkte ihren Anfang genommen haben, wie in einem bestimmten Zeitpunkte vollendet worden seyn. [1])

Die Idee einer ewigen Zeugung erschien dem Verstande des Eunomius, der sich von zeitlichen und sinnlichen Anschauungsformen nicht frei machen konnte, als etwas ganz Widersinniges, sich selbst Widersprechendes. Diese Idee von einer aus dem Wesen Gottes fließenden Würksamkeit — meinte er — sey aus der heidnischen Philosophie entlehnt, und diese Idee veranlasse die Philosophen auch zu dem Irrthume einer anfangslosen Schöpfung.

Ferner schien dem Eunomius aus jenem Verhältnisse des höchsten Wesens zu allem Anderen zu folgen, daß Gott der Ursprungslose seinem Wesen nach unendlich über alles andere Daseyn und auch über den Sohn erhaben sey und mit nichts Anderem verglichen werden könne. Aber durch diese Annahme — meinte er — werde über das Wesen des Sohnes Gottes, außer in dieser Beziehung, noch nichts weiter bestimmt. Die Verschiedenheit der geschaffenen Wesen

---

1) Gregor. Nyss. orat. VIII. T. II. f. 650: *Πάσης γεννήσεως οὐκ ἐπ' ἄπειρον ἐκτεινομένης, ἀλλ' εἴς τι τέλος καταληγούσης ἀνάγκη πᾶσα καὶ τοὺς παραδεξαμένους τοῦ υἱοῦ τὴν γένεσιν τό τε* (nicht *τότε*, wie die Ausgaben haben) *πεπαῦσθαι τοῦτον γεννώμενον, μηδὲ πρὸς τὴν ἀρχὴν ἀπίστως ἔχειν.* Er stellte sich das Schaffen Gottes auf ganz anthropopathische, zeitliche Weise vor. Gott habe deshalb den Sabbath eingesetzt, um anzuzeigen, daß seine Schöpfung, wie ein Ende, also auch einen Anfang haben mußte. *Οὐ γὰρ τὴν πρώτην τῆς γενέσεως ἡμέραν, ἀλλὰ τὴν ἑβδόμην, ἐν ᾗ κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων, ἔδοξε τὴν ὑπόμνησιν τῆς δημιουργίας.* L. c. f. 652.

unter einander sey bedingt durch den göttlichen Willen, welcher einem jeden Wesen die besonderen Grenzen seines Daseyns gesetzt habe, und Gott habe nur den Logos als das erste und vollkommenste der Geschöpfe hervorgebracht, ihm die größtmögliche Ähnlichkeit mit ihm selber (nur natürlich keine Ähnlichkeit des Wesens), göttliche Würde und Schöpferkraft beigelegt, da er sich seiner bedienen wollte, um alles übrige Daseyn durch ihn hervorzubringen. Wenn Arius gelehrt hatte,[1]) daß Gott dem Sohne den höchsten Platz in der Schöpfung eingeräumt habe, weil er vermöge seiner Präscienz vorausgesehen, daß derselbe sich nach seiner Menschwerdung durch den in seinen Kämpfen Gott geleisteten Gehorsam dessen würdig machen werde, so bestritt Eunomius eine solche Ansicht, indem er aus der Natur des Logos selbst, welche ihm durch den Willen des Vaters verliehen worden, alles Andere ableitete. Nicht vermöge seines Gehorsams — sagte er — sey derselbe Sohn Gottes und Gott geworden, sondern weil er als Sohn und eingeborener Gott erzeugt worden, sey er dem Vater in Worten und Werken gehorsam gewesen.[2]) Dies macht den überaus großen Unterschied zwischen ihm und allen anderen Geschöpfen, daß Gott ihn allein unmittelbar, alle anderen Wesen hingegen nur mittelbar durch ihn hervorgebracht hat. Daher könne er in Beziehung auf sein Verhältniß zum Vater und seine Natur mit keinem der übrigen Geschöpfe verglichen werden.[3]) Auch in dieser Hinsicht glaubte sich Eunomius auf die Übereinstimmung mit der Lehre des alten Glaubenssymbols von dem Logos berufen zu können. Im Zusammenhange mit seiner ganzen

1) S. oben S. 689.

2) *Οὐκ ἐκ τῆς ὑπακοῆς προςλαβὼν τὸ εἶναι υἱὸς θεὸς, ἀλλ' ἐκ τοῦ υἱὸς εἶναι καὶ γεννηθῆναι μονογενὴς θεὸς γενόμενος ὑπήκοον ἐν λόγοις, ὑπήκοος ἐν ἔργοις.* Gregor. Nyss. orat. II. c. Eunom. f. 470.

3) *Μόνος ὁ υἱὸς τῇ τοῦ πατρὸς ἐνεργείᾳ συστὰς ἀκοινώνητον ἔχει τήν τε φύσιν καὶ τὴν πρὸς τὸν γεγεννηκότα σχέσιν.* L. c. orat. III. f. 548.

Auffassungsweise des Christenthums steht jene Lehre, nach welcher er eine unausfüllbare, unendliche Kluft zwischen dem höchsten Urwesen und der übrigen Schöpfung setzt und behauptete, daß Gott sein Wesen Keinem mittheilen könne. [1])

Wie Eunomius, der Vergänger der Socine, in seinem verständigen, veräußerlichten Supranaturalismus den Begriff einer göttlichen Lebensgemeinschaft zurückdrängend, den Begriff der von außen her durch Offenbarung erfolgenden Erkenntnißmittheilung, den Begriff der äußerlichen Offenbarung desto mehr hervorheben mußte, so ist hier zu erwähnen die von ihm angedeutete Ansicht von dem übernatürlichen Ursprung der Sprache, daß Gott den ersten Menschen von außen her sprechen gelehrt, den Dingen die Namen gegeben habe. [2])

Durch den auf diese Weise ausgesprochenen Arianismus mußte natürlich der Gegensatz zwischen der arianischen und der semiarianischen Parthei stärker hervorgehoben werden.

Die antiochenische Kirche, welcher der Arianer Eudoxius als Bischof vorstand, wurde der Sammelplatz der Anhänger der von dem Aëtius und dem Eunomius schroffer ausgesprochenen arianischen Lehre. Dagegen regte sich eine heftige Opposition von Seiten der semiarianischen Parthei, und manche an der Spitze dieser letzteren stehende Bischöfe, wie

---

1) Von Gott: *Οὐ κοινωνὸν ἔχων τῆς θεότητος, οὐ μεριάστην τῆς δόξης, οὐ σύγκληρον τῆς ἐξουσίας, οὐ σύνθρονον τῆς βασιλείας.* Gregor. Nyss. orat. II. f. 440, und das von Valesius herausgegebene Glaubensbekenntniß des Eunomius in den Anmerkungen zu Sokrates l. V. c. 10. f. 61. ed. Mogunt.

2) Gegen Basilius, den er beschuldigt *τῇ ἔξωθεν φιλοσοφίᾳ κατακολουθεῖν καὶ περικόπτειν τὴν τοῦ θεοῦ κηδεμονίαν μὴ ὁμολογοῦντα παρ' ἐκείνου τὰς ὀνομασίας τεθεῖσθαι τοῖς πράγμασι.* Orat. XII. f. 768. — *Ἐπειδήπερ οὐκ ἀπαναίνεται τὴν πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ θεράποντας ὁ θεὸς ὁμιλίαν, ἀκόλουθόν ἐστιν οἴεσθαι αὐτὸν ἐξ ἀρχῆς τὰς προσφυεῖς τῷ πράγματι τεθεῖσθαι προσηγορίας.* L. c. f. 817.

ein Basilius von Ancyra in Galatien, hatten großen Einfluß auf den Kaiser Constantius, und sie konnten diesem die eunomianische Lehre leicht als eine gotteslästerliche darstellen.

Häupter der arianischen Hofparthei waren damals zwei in allen Hofränken gewandte Männer, die schon gezeigt hatten, wie sehr sie ihre Grundsätze und Überzeugungen nach den Umständen und insbesondere nach der Stimmung des Hofes zu verändern wußten, Ursacius, Bischof von Singidunum in Mösien, und Valens, Bischof von Mursa in Pannonien; [1]) diese ersannen einen Kunstgriff, durch den sie für's Erste die Differenz zwischen der eunomianischen Parthei und der vorherrschenden Majorität der orientalischen Kirche zu verdecken und vielleicht nach und nach die jener Parthei entgegenstehenden Lehrbestimmungen ganz zu verbannen hofften. Sie benutzten für ihre Zwecke jene aus der Schule des Eusebius von Cäsarea, dem sein Schüler Akacius im Amte nachfolgte, hervorgegangene Richtung, welche die Grenzen des menschlichen Erkennens zu überschreiten sich hütete, über die das menschliche Erkenntnißvermögen übersteigenden Dinge nicht zu viel bestimmen lassen wollte, welche für die öffentlichen Lehrbestimmungen gern nur biblische Ausdrücke gebrauchte. Es ließ sich dem Kaiser gut vorstellen, alle Streitigkeiten, welche seit so langer Zeit die Kirche zerrüttet hätten, seyen durch das leidige Wort *οὐσία* veranlaßt worden; man brauche nur dies unglückliche Wort aus den kirchlichen Vorträgen zu entfernen, so werde Friede in der Kirche vorhanden seyn; und das Wort *οὐσία*, über das so viel gestritten worden, komme

1) Diese beiden Männer, Schüler des Arius, welche bisher an allen Machinationen gegen Athanasius Theil genommen hatten, übergaben, als durch den Einfluß des Kaisers Constans die athanasianische Parthei zu siegen anfing, dem römischen Bischof Julius ein Schreiben, wodurch sie alle Beschuldigungen gegen Athanasius für falsch erklärten, ihre Reue bezeugten und über die arianischen Lehren das Anathema aussprachen. S. Athanas. apolog. c. Arian. §. 58.

in der heiligen Schrift in diesem metaphysischen Sinne ja gar nicht einmal vor; die Bestimmungen über das, was zum Wesen Gottes gehöre, überstiegen auch, wie man allgemein anerkenne, das menschliche Erkenntnißvermögen;[1]) und man könne ja auch auf eine Weise, welche Alle zugeben müßten, Alles, was für die Behauptung der göttlichen Würde des Erlösers erfordert werde, vestftellen, ohne jenen unseligen Streit über die οὐσία zu unterhalten, wenn man nur die Ähnlichkeit zwischen ihm und dem Vater auf alle Weise hervorhebe. Natürlich konnten sich solche Gründe dem Kaiser und den Hofleuten leicht einleuchtend machen lassen.

Es wurde zuerst auf einer Versammlung der Hofpartei zu Sirmium in Niederpannonien im J. 357 ein Glaubenssymbol in diesem Sinne entworfen: „Da so viele Unruhe entstehe über die Bestimmung von der Wesenseinheit oder der Wesensähnlichkeit (von der Wesensverschiedenheit, welche die Eunomianer behaupteten, wurde weislich nichts erwähnt), so solle fernerhin von dem Wesen des Sohnes Gottes gar nichts gelehrt und gepredigt werden, weil auch darüber in der heiligen Schrift sich nichts finde, und weil dies das menschliche Erkenntnißvermögen übersteige.“[2])

1) Es erhellt leicht, daß solche Erklärungen nicht von Denen ausgehen konnten, welchen es mit den Grundsätzen des eunomianischen Systems würklich Ernst war, oder welche sie nicht zum Theil eine Zeit lang der Politik aufzuopfern bereit waren. Aber das Letztere sind wir nicht einmal anzunehmen berechtigt; denn die Lehre von der Begreiflichkeit der οὐσία war ja etwas ganz Neues, eigenthümlich Eunomianisches, worin auch die eigentlichen Arianer sonst nicht einstimmten. Es fragt sich übrigens, ob dieser neue Vermittelungsplan nicht eine Fortsetzung des älteren von Eusebius von Cäsarea ausgegangenen war, ob dieser nicht etwa von dessen Schüler und Nachfolger, dem Bischof Akacius von Cäsarea, herrührte.

2) Quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae Graece οὐσία dicitur, id est, ut expressius intelligatur, homousion aut quod dicitur homoeusion, nullam omnino fieri oportere mentionem, nec quenquam praedicare; ea de caussa et ratione, quod nec in divinis scripturis contineatur, et quod super hominis scientiam sit, nec

Indem man die Unterzeichnung dieses Bekenntnisses durch den in der Verbannung lebenden hundertjährigen Greis Hosius, der auch für den Urheber des Bekenntnisses ausgegeben wurde, erzwang, wollte man demselben desto mehr Gewicht verschaffen. Auch in den römischen Bischof Liberius hörte man nicht auf zu dringen; die Sehnsucht nach völliger Freiheit und der Wunsch, in sein Bisthum zurückzukehren, bewog diesen Mann, der sich anfangs so standhaft gezeigt hatte, endlich seine Überzeugung zu verläugnen. Er unterzeichnete ein von der Hofparthei zu Sirmium aufgesetztes Glaubenssymbol, welches vielleicht kein anderes als jenes zweite sirmische Symbol war. [1]) In einem Briefe

quisquam possit nativitatem ejus enarrare, de quo scriptum est: generationem ejus quis enarrabit? Jes. 53, 8 (nach der alex. Version). Harduin. Act. Concil. T. I. f. 706.

1) Daß er ein zu Sirmium aufgesetztes Symbol unterzeichnet habe, sagt Liberius selbst bei Hilarius fragm. VI. ex opere historico §. 6; die Unterschriften der Bischöfe zu diesem Symbol, welche Hilarius selbst anführt, passen aber allerdings nicht zu dem zweiten sirmischen. Indeß was Einige, welche das Urtheil über den Liberius gern mildern wollten, daraus geschlossen haben, daß derselbe nur das erste sirmische, von der semiarianischen Parthei ausgegangene und sehr gemäßigte Symbol vom J. 351 (s. oben) unterzeichnet habe, dies ist doch höchst unwahrscheinlich. Die damals herrschende Hofparthei suchte ja gewiß nicht für semiarianische Symbole Autoritäten zu gewinnen, sondern es war ihr vielmehr Alles darum zu thun, für ihre neuen Vermittelungssymbole bedeutende Unterschriften zu erzwingen. Da nun Liberius, nach der Art, wie er in der Angelegenheit des Athanasius gegen sein Gewissen spricht, und nach dem unfreien Geiste, der sich in seinen Briefen an die orientalischen Bischöfe und an den Ursacius und an den Valens zeigt, zu schließen, in dieser Gemüthsstimmung gewiß bereit war, Alles sich gefallen zu lassen, um nur aus seiner Gefangenschaft befreit zu werden und nach Rom zurückkehren zu können, so sieht man nicht ein, warum die Hofparthei nicht von ihm hätte verlangen sollen, was ihr das Wichtigste seyn mußte. Wenn man nicht annehmen will, daß Hilarius oder der librarius in den Unterschriften sich geirrt habe, so bliebe denn nur noch die Annahme übrig, die allerdings Manches für sich hat, daß hier das dritte sirmische Symbol gemeint sey. Nur paßt dies nicht so gut zu der Angabe des Athanasius, daß Liberius zwei Jahre im Exil zugebracht, welche Nachricht freilich keine chronologische Genauigkeit zu haben brauchte.

an den Ursacius und Valens und einem andern an die orientalischen Bischöfe überhaupt bezeugte er seine Einstimmung in die Verdammung des Athanasius, und bat sie nur auf das Dringendste, seine baldige Rückkehr nach Rom von dem Kaiser auszuwürken.

Aber die Häupter der semiarianischen Parthei sahen in jenem sirmischen Glaubenssymbol ein schlaues Mittel, die Unterdrückung ihrer eigenthümlichen Lehre und den Sieg der eunomianischen zu befördern; der Versuch, durch Verbannung der streitigen Bestimmungen und durch allgemeine Formeln die streitigen Partheien zu vereinigen, wurde, wie gewöhnlich, nur Same zu neuen, heftigeren Spaltungen. Zwei der angesehensten Bischöfe der semiarianischen Parthei, Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea in Phrygien, erließen in Gemeinschaft mit anderen Bischöfen von einer Synode zu Ancyra aus im J. 358 ein ausführliches dogmatisch-polemisches Schreiben, in welchem die Lehre dieser Parthei von der Wesensähnlichkeit sowohl im Gegensatze gegen die nicenischen als gegen die eunomianischen Bestimmungen entwickelt und zugleich vor den Kunstgriffen Derjenigen, welche durch Verbannung des Wortes ὀυσία die Lehre von der Wesensähnlichkeit selbst zu unterdrücken suchten, gewarnt wurde. Sehr gut wurde hier gezeigt, daß die wahre und vollständige Ähnlichkeit die Wesensähnlichkeit voraussetze und ohne diese der Begriff eines von den Geschöpfen wesentlich verschiedenen Sohnes Gottes nicht vestgehalten werden könne. Der Kaiser Constantius hörte von diesen Streitigkeiten; man wußte ihn gegen manche Häupter der eunomianischen Parthei einzunehmen, so daß er, der die für den Staat eben so kostspielige als für die Kirche verderbliche Neigung hatte, Synoden zusammenzurufen, [1]) es

1) Der gemäßigte Heide Ammianus Marcellinus sagt von ihm l. XXI. c. 16, daß er durch die Menge von Synoden, welche er anstellen ließ, um Allen seine Religionsmeinungen aufzudringen (da die Bischöfe auf öffentliche Kosten und in öffentlichen Fuhrwerken reisten), das Staats-

wieder für nothwendig hielt, ein allgemeines Concil zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zu versammeln, an welchem die Bischöfe des Orients und des Occidents Theil nehmen sollten. Eine solche Vereinigung hatten die Häupter der arianischen Hofparthei sehr zu fürchten; denn wie ehemals der gemeinsame Gegensatz gegen das nicenische Homousion die Arianer und Semiarianer mit einander verbunden hatte, so konnte es jetzt leicht geschehen, daß der gemeinsame Gegensatz gegen den strengen Arianismus die Differenz zwischen den Semiarianern des Orients und den Homousianern des Occidents zurücktreten ließ, und dann mußte die bei Weitem kleinere streng arianische Parthei der überlegenen Majorität der vereinigten Orientalen und Occidentalen beider Partheien weichen. Die Bischöfe Ursacius und Valens wandten daher alle ihre Künste an, um die Versammlung eines solchen allgemeinen Concils aus beiden Welttheilen zu hintertreiben. Da manche Umstände ihnen zu Hülfe kamen, so setzten sie es würklich durch, daß statt Eines Conciliums zwei Concilien versammelt wurden, ein orientalisches zu Seleucia in Isaurien und ein occidentalisches zu Ariminum (Rimini) in Italien.

Sodann unterhandelten Ursacius und Valens mit mehreren Bischöfen der semiarianischen Parthei, wie Basilius und Georgius, mit denen sie zufällig an dem kaiserlichen Hofe zu Sirmium zusammentrafen, über ein Symbol, welches man den bevorstehenden Concilien vorlegen solle. Dieses geschah am Abend vor Pfingsten des J. 358.[1] Gleichwie bei politischen Unterhandlungen opferte man von beiden Seiten etwas auf und gab etwas nach, um sich vereinigen zu können. Den Semiarianern wurde zugegeben, daß der

---

fuhrwesen zu Grunde gerichtet habe, rei vehiculariae succidisse nervos, und damit übereinstimmend Hilarius: Cursus ipse publicus attritus ad nihilum perducitur. Fragm. III. ex opere historico §. 25.

1) Von diesen Verhandlungen redet Epiphanius haeres. 73, der auch das Datum angiebt.

Sohn Gottes vor aller Zeit und vor allem nur denkbaren Daseyn aus Gott gezeugt worden, welchen Begriff man nur auf eine geistige Weise aufzufassen habe.[1]) Es wurde ihnen zugestanden, daß der Sohn dem Vater ähnlich sey in Allem, wie es die Schrift lehre. Unter diesem „Alles" konnten die Semiarianer auch das Wesen, die *οὐσία*, verstehen; aber die Eunomianer konnten von ihrem Standpunkte aus, statt in den Worten „nach der Schrift oder wie die Schrift lehrt" eine Bestätigung jener auf Alles sich erstreckenden Ähnlichkeit zu finden, vielmehr sich für berechtigt halten, jene Bestimmung so auszulegen, daß sie eine Beschränkung der ersteren enthalten sollte, nämlich in Allem, soweit als die heilige Schrift dies Alles ausdehne, und nach ihrer Meinung war ja Gott der Vater, der Schriftlehre zufolge, seinem Wesen nach mit nichts Anderem zu vergleichen. Um dies so auszulegen, dazu konnten sie auch die Bestimmung benutzen, welche die Semiarianer, von der andern Seite nachgebend, sich gefallen ließen, — daß das Wort *οὐσία*, weil es, von den Laien nicht verstanden, in den Gemüthern nur Unruhen errege, und weil die heilige Schrift dies Wort gar nicht enthalte, fernerhin bei der Lehre von Gott gar nicht mehr gebraucht werden solle. Wie dieses Glaubensbekenntniß ein Werk der geistlichen Hofpolitik war, verläugnete es auch in der Unterschrift ganz die kirchliche Form; es war in der Form eines aus dem kaiserlichen geheimen Rathe hervorgehenden Beschlusses abgefaßt; und indem erwähnt wurde, daß dies Bekenntniß in Gegenwart des Kaisers abgefaßt worden, wurde dem Constantius sogar das Prädikat beigelegt, welches heidnische Schmeichelei den Kaisern gegeben, das Prädikat des Ewigen.[2]) Die Blöße, welche diese Hofparthei hier gab, wußte Athanasius

---

1) Doch konnten dies auch die Eunomianer, auf ihre Weise verstanden (s. oben), gelten lassen.

2) Ἐπὶ παρουσίᾳ τοῦ δεσπότου ἡμῶν τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ καλλινίκου βασιλέως.

gut zu benutzen; er sagte von den Arianern, daß sie, indem sie zu ihrem Glaubensbekenntnisse eine so genaue Bestimmung des Datums hinzusetzten, wie nur bei politischen Verhandlungen zu geschehen pflege, dadurch selbst zu erkennen gäben, daß dies nur gerade für diesen Augenblick ihr Glaube sey, und sie trügen kein Bedenken, dem Kaiser Constantius das Prädikat des Ewigen zu geben, welches sie Christo nicht geben wollten.

Die Hofparthei, welche durch ein solches Symbol für's Erste alle Differenzen zu beschwichtigen beabsichtigte, vertheilte nun ihre Freunde und Organe auf beide Concilien; aber es war nahe daran, daß ihre Künste an der Bestigkeit und Eintracht der Homousianer der abendländischen von der einen und der Homöusianer der orientalischen Kirche von der andern Seite scheiterten. Die Majorität auf beiden Concilien, die sich im J. 359 versammelten, das eine zu Ariminum (Rimini) in Italien, das andere zu Seleucia in Isaurien, war ihnen zu sehr überlegen, als daß sie hätte mit einem Male überlistet werden können. Auf beiden Concilien wollte man sich auf die neuen, wenngleich nichts eigentlich Häretisches enthaltenden und nur die Friedensliebe an der Stirn tragenden Formeln doch nicht einlassen. Diejenigen, besonders in der abendländischen Kirche, welche die Absicht der Verfasser solcher Formeln aus Unbekanntschaft mit dem Verhältnisse der kirchlichen Partheien des Orients zu einander nicht zu entdecken wußten, waren doch von Mißtrauen eingenommen und schlossen sich Denen an, welche jene Absichten durchschauten. So wurde von der Majorität des Concils zu Rimini das nicenische, von der Majorität des Concils zu Seleucia das vierte antiochenische Symbol allen jenen Anträgen entgegengehalten. Da aber jene Hofbischöfe auf den Concilien selbst mit ihren Künsten unterlagen, so suchten sie auf andere Weise noch später durch die Ränke, in denen sie so gewandt waren, ihre Absichten durchzusetzen. Beide Concilien sollten nach der Verordnung des Kaisers, jedes durch zehn aus der Mitte der versam-

melten Bischöfe gewählte Abgeordnete, demselben ihre Beschlüsse vortragen. Die Bischöfe zu Rimini hatten den Kaiser dringend um baldige Entscheidung gebeten, damit sie zu ihren Gemeinden zurückkehren könnten, da diese ihre Gegenwart bedürften. Aber die Abgeordneten des Abendlandes konnten bei dem Kaiser keine Audienz erhalten; denn dieser gab vor, er wolle erst von allen politischen Angelegenheiten frei seyn, um mit ruhigem Gemüthe die heiligen Dinge in Überlegung ziehen zu können. Unter diesem Vorwande wurden sie von einer Zeit auf die andere vertröstet und mußten den Winter in Adrianopel zubringen. Die Bischöfe sollten unterdeß ruhig zu Rimini versammelt bleiben und ihre Gemeinden im Stiche lassen; doch warteten Manche nicht, bis ihnen von Constantinopel Urlaub ertheilt wurde. Nachdem jene zehn Bischöfe des Herumreisens und Wartens längst müde geworden waren und sich nach ihrem Vaterlande und zu ihren Gemeinden zurücksehnten, versuchten Ursacius und Valens ihre Künste bei denselben und benutzten ihren Überdruß an dem längeren Aufenthalte im Orient, wie ihre Unbekanntschaft mit dem Verhältnisse der Kirchenpartheien des Orients zu einander. Sie setzten es zu Nicä in Thracien bei denselben durch, daß sie ein Symbol unterzeichneten, welches nach dem oft erwähnten Plane alle Bestimmungen über die *οὐσία* als unbiblische untersagte und nur im Allgemeinen bestimmte, daß der Sohn Gottes dem Vater ähnlich sey, wie es die heilige Schrift lehre. Mit diesem Symbol begaben sie sich nach Rimini und auch dort wußten sie durch täuschende Vorspiegelungen und Drohungen bei den Meisten ihre Absicht durchzusetzen. Das glückliche Ergebniß dieser Verhandlungen benutzte man nun bei den Deputirten des orientalischen Concils, welche sich zu Constantinopel einfanden. Man stellte ihnen vor, jetzt sey es endlich erreicht, was seit so langer Zeit vergebens versucht worden, das nicenische Symbol und das Homousion aus der occidentalischen Kirche zu verbannen. Eine solche Gelegenheit dürfe man nicht unbenutzt vorüber-

gehen lassen, und in der Bestimmung von einer Ähnlichkeit zwischen dem Vater und Sohne, wie es die Schrift lehre, sey ja auch von selbst Alles enthalten, was sie nur verlangen könnten. Dazu kam, daß der Kaiser Constantius, obgleich mit den Vorbereitungen zu einer großen Feierlichkeit beschäftigt, [1]) doch an diesen Verhandlungen lebhaften Antheil nahm, einen Tag und einen großen Theil der Nacht den Berathungen der Bischöfe beiwohnte und selbst sich alle Mühe gab, die Abgeordneten zum Nachgeben zu bewegen. Durch sein Ansehn, welches vielleicht noch mehr würken mochte als jene Überredungsgründe, wurde es endlich durchgesetzt, daß auch die Abgeordneten des orientalischen Concils ein Glaubenssymbol unterzeichneten, welches dem zu Rimini vorgelegten ganz ähnlich war. Ein Concil zu Constantinopel im J. 360 bestätigte von Neuem jenes Symbol. Dazu kam, daß Eudoxius, der Hauptbeförderer der eunomianischen Parthei zu Antiochia, sich zum Bischof von Constantinopel zu machen wußte, nachdem der durch sein gewaltthätiges Verfahren verhaßt gewordene Bischof Macedonius, welcher zur semiarianischen Parthei gehörte, entsetzt worden war. Eudoxius, der als Bischof von Constantinopel am meisten vermochte, würkte nun mit dem durch sein persönliches Ansehn viel geltenden Bischof Akacius von Cäsarea in Palästina zusammen, um für's Erste dem Symbol, welches die Bestimmungen über die *οὐσία* entfernte, überall Geltung zu verschaffen. Der Kaiser Constantius haßte Diejenigen, welche offen die eunomianische Lehre vortrugen und vertheidigten, als Gotteslästerer, die Vertheidiger des Homousion und des Homöusion hingegen als Widerspenstige, als Ruhestörer und Feinde des Kirchenfriedens. Beide Partheien mußten seinen Unwillen erfahren, wenn sie ihre Überzeugung frei und offen auszusprechen wagten, wenn sie nicht der Stimmung des Hofes nachgaben. Der Kaiser war einmal entschlossen, durch jenen erkünstelten Vergleich

---

1) Sein Konsulatsantritt.

alle Lehrstreitigkeiten zu unterdrücken; Absetzung und Exil oder noch Ärgeres drohte den Bischöfen, die sich nicht fügen wollten. Eudoxius mußte sich selbst dazu verstehen, seinen Günstling Aëtius zu Antiochia, der sich durch seine zu offen auftretende arianische Dialektik dem Kaiser verhaßt gemacht hatte, preiszugeben. Er hatte dem Eunomius das Bisthum von Cyzikus verschafft; jedoch empfahl er ihm, sich in die Zeit zu schicken. Da aber Eunomius diesem Rathe der kirchlichen Politik nicht folgte und seine Lehre offen vortrug, wurde er bei dem Kaiser angeklagt und zog sich den heftigsten Unwillen desselben zu. Sein Freund Eudoxius, der ihm sagte, daß er dies Unglück der Nichtbefolgung seines guten Raths zuzuschreiben habe, gab ihm Nachricht von den ihm drohenden Verfolgungen, und er entfloh. Er wurde jetzt das Haupt der Parthei, die sich nach ihm nannte, da anderen bedeutenden Mitgliedern derselben das politische Interesse mehr galt als das dogmatische. Hätte die Herrschaft derjenigen Parthei, welche das Symbol von Nicä oder Rimini geltend machte, länger dauern können, so würde man doch bei dieser Unbestimmtheit und Indifferenz zwischen den streitenden Partheien schwerlich stehen geblieben seyn. Die streng arianische oder eunomianische Parthei würde die Verdrängung der Bestimmungen von der *οὐσία* wohl endlich benutzt haben, um ihre offen ausgesprochene Lehre zur herrschenden zu machen, wie schon zu Antiochia solche nur noch durch die Furcht vor dem Kaiser zurückgehaltene Versuche angestellt wurden. [1])

Diese erkünstelte Union brachte in vielen Kirchen die größte Verwirrung hervor. Viele, welche in der Glaubenslehre mit einander übereinstimmten, wurden auf solche Weise durch Mißverständnisse von einander getrennt; denn Viele, welche aus Schwäche oder aus Unbekanntschaft mit den Verhältnissen der streitenden dogmatischen Partheien zu einander das Symbol, das die Bestimmungen über die *οὐσία*

1) Sozom. l. IV. c. 29.

verbannte, unterzeichnet hatten, wurden nun von den Eiferern ihrer eigenen Parthei als Abgefallene, als Verräther der reinen Lehre, als Arianer betrachtet. Sie standen scheinbar in der kirchlichen Gemeinschaft mit Denen, welche in der Glaubenslehre nicht mit ihnen eins waren; und von Denjenigen, welche sie nur als schwache, oder aus Unkunde irrende Glaubensbrüder hätten tragen sollen, wurden sie als Irrlehrer angefeindet.

Was aber der Kirche, ihrem naturgemäßen Entwickelungsgange zuwider, nur durch Gewalt und Willkühr aufgedrungen worden, das konnte keinen Bestand haben und mußte sich von selbst auflösen, sobald die äußere Macht, von der alles Dies ausgegangen, nicht mehr vorhanden war. Mit dem Tode des Kaisers Constantius nahm Alles wieder eine ganz andere Wendung, und unter der Regierung des ihm nachfolgenden heidnischen Kaisers, der allen christlichen Partheien gleiche Freiheit gab, konnten die Verhältnisse derselben zu einander nach Abwerfung des Aufgedrungenen sich so ausbilden, wie es dem damaligen Entwickelungsgange der Kirche angemessen war. Die Parthei des Homousion konnte aus den vorhergegangenen Bedrückungen und der jetzt darauf folgenden Zeit der Freiheit den meisten Vortheil ziehen; denn Viele waren ja nur durch Gewalt oder Mißverständnisse von ihr entfremdet worden, und diese wollten jetzt gern wieder von der Verbindung mit der arianischen Parthei sich losreißen und sich an Diejenigen anschließen, mit denen sie durch das Band des Glaubens immer vereint gewesen waren. Sodann war der Semiarianismus geeignet, einen Übergangspunkt zu dem consequenteren System des Homousion zu bilden, und der Gegensatz, in welchen der Semiarianismus gegen den Eunomianismus getreten war, mußte natürlich dazu beitragen, diesen Übergang zu befördern. Aber die Verfolgungen, welche die eifrigen Bekenner des Homousion zu erleiden gehabt, konnten leicht einen schroff abstoßenden Fanatismus hervorbringen, welcher Spaltungen und Mißverständnisse

vermehren mußte, wie wir in der That an einem Lucifer von Cagliari ein Beispiel davon sehen. Doch der große Athanasius zeichnete sich, wie in der Zeit des Kampfes durch Festigkeit und Standhaftigkeit, so in der Zeit des Friedens durch Besonnenheit und Mäßigung aus, und durch seinen Einfluß, der in dem Einflusse anderer gleichgesinnter Männer, wie eines Eusebius von Vercelli, Unterstützung fand, wurde diese Gefahr von der Kirche abgewehrt.

Viele aus der Verbannung zurückkehrende Bischöfe aus verschiedenen Gegenden kamen im J. 362 unter dem Vorsitze des Athanasius zu Alexandria zusammen. Hier beschloß man alles Mögliche zu thun, um Denjenigen entgegenzukommen, welche mit der rechtgläubigen Kirche sich wieder zu vereinigen wünschten. Solche, welche unter der vorigen Regierung aus Schwäche zur Gemeinschaft mit der arianischen Parthei sich hätten fortreißen lassen, sollten ohne Weiteres in denselben Ämtern, welche sie bisher in ihren Gemeinden verwaltet, als Mitglieder der katholischen Kirche anerkannt und aufgenommen werden. [1]) Nur Denjenigen, welche zu den Häuptern der arianischen Parthei gehört hätten, sollte dies nicht zugestanden, aber doch sollten sie als Mitglieder der katholischen Kirche — nur mit Verzichtleistung auf ihre geistlichen Ämter — angenommen werden. Schön sprach sich diese Kirchenversammlung aus in dem Geiste christlicher Liebe: „Wir wünschen, daß wer noch fern von uns steht und sich den Arianern zugesellt zu haben scheint, von seinem Wahnsinne zurücktrete, so daß Alle überall sagen mögen: Ein Herr, Ein Glaube; denn was ist so herrlich

1) Man meinte hier um desto mehr Schonung anwenden zu müssen, weil manche Bischöfe nur äußerlich nachgegeben hätten, um sich dadurch ihren Gemeinden zu erhalten, und diese vor der Ansteckung des Arianismus, der sonst durch aufgedrungene arianische Bischöfe würde verbreitet worden seyn, zu bewahren, ähnlich wie Aaron dem jüdischen Volke für den Augenblick nachgegeben habe, um dasselbe von der Rückkehr nach Ägypten und der gänzlichen Versinkung in den Götzendienst abzuhalten. S. Athanas. epist. ad Rufinianum.

und lieblich, als daß, wie der Sänger sagt, Brüder einträchtig bei einander wohnen (Ps. 133, 1); denn so glauben wir, daß auch der Herr mit uns wohnen wird, wie er spricht: Ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln." Auch Spaltungen, welche aus Wortstreitigkeiten entstanden waren, suchte man durch Verständigung über die durch die Worte bezeichneten Begriffe beizulegen. Nur in Hinsicht einer in der antiochenischen Kirche entstandenen Spaltung, bei der gleichfalls keine dogmatische Differenz zum Grunde lag, verfehlte man den Zweck durch Mangel der Unpartheilichkeit, wodurch der Keim einer lange fortdauernden und in ihren Folgen bedeutenden Spaltung genährt wurde, von der wir jetzt zuerst ein Wort sagen müssen.

Der erste Ursprung dieser Spaltung rührt aus früheren Zeiten her. Um das J. 330 war der schon oben genannte Bischof Eustathius von Antiochia durch die antinicenische Parthei seines Amtes entsetzt worden, aber ein großer Theil der Gemeinde blieb ihm stets mit Verehrung und Liebe ergeben; sie erkannten die ihnen aufgedrungenen Arianer nicht als Bischöfe an und bildeten unter dem Namen der Eustathianer eine abgesonderte Kirchenparthei. Da im J. 360 der arianische Bischof Eudoxius das antiochenische Bisthum niederlegte, um sich zum Bischof der Residenz des oströmischen Reiches zu machen, so wählte man nach langem Streite den Meletius, damals Bischof von Sebaste in Armenien, zu seinem Nachfolger. Meletius war der nicenischen Lehre zugethan, oder neigte sich wenigstens zu derselben hin, aber er gehörte nicht zu den Eiferern, welche das Wesen des Christenthums in diese oder jene Glaubensformel setzten, und welche in ihren Predigten nur von den gangbaren dogmatischen Streitigkeiten handelten. [1]) Er

1) Wie ohne Zweifel oft solche Predigten, die des Erbaulichen ganz ermangelten, gehalten wurden. Ein Beispiel weit getriebener Abgeschmacktheit dieser Art geben die Worte aus der von einem Arianer zu Antiochia gehaltenen Predigt, Hilar. c. Constant. §. 13. Der Arianer

trug wahrscheinlich in seinen Predigten, ohne sich auf die dogmatischen Controversen einzulassen, die evangelische Lehre auf die den Bedürfnissen seiner Gemeinde angemessenste Weise vor. Die Arianer, welche den Geist dieses Mannes nicht zu verstehen wußten, deuteten diese Mäßigung als Zeichen seiner, ihrer Lehre gegebenen Beistimmung, oder sie glaubten wenigstens darauf rechnen zu können, daß, wenn er bisher neutral zu seyn geschienen, er nun, zum Danke für das ansehnliche Bisthum, in seinen Predigten offen den Arianismus verkündigen werde; aber sie sahen sich getäuscht.

Meletius hielt im J. 361 eine Antrittspredigt, [1]) welche sich durch einen von Menschenfurcht freien Geist der christlichen Mäßigung auszeichnete. Er ging davon aus, daß Gemeinschaft mit Christus [2]) der Grund des ganzen christlichen Lebens sey, daß nur wer den Sohn habe, auch den Vater haben könne. „Wir werden aber — sagt er darauf — in der Gemeinschaft mit dem Sohne und mit dem Vater bleiben, wenn wir vor Gott und den auserwählten Engeln, aber auch vor Königen bekennen und uns des Bekenntnisses nicht schämen." Dies veranlaßte ihn nun sein Glaubensbekenntniß vom Sohne Gottes in entschiedenem Gegensatze gegen den strengen Arianismus abzulegen, aber doch in so gemäßigten Ausdrücken, daß auch Semiarianer damit hätten zufrieden seyn können, da er das streitige Homousion nicht berührte. Vielleicht gehörte Meletius zu Denen, welche, wie manche Orientalen, von dem gemäßigten Semiarianismus, den wir bei einem Cyrill von Jerusalem finden, nach und nach zur nicenischen Lehre immer mehr überge-

---

predigte darüber, daß Gott im eigentlichen Sinne keinen Sohn haben könne, denn sonst müßte er auch eine Frau haben, mit der er sich unterhalten und mit der er in ehelichem Umgange stehen könnte, er müßte ein Zeugungsorgan haben, und wie er dies unverständiger Weise auf Kosten der Erbauung seiner Gemeinde weiter ausführte.

1) Aufbewahrt in Epiphan. haeres. 73. Galland. T. V.

2) Das Χριστὸν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.

gangen waren. Er wollte absichtlich der Dogmatisirsucht seiner Zuhörer nicht zu viel nachgeben, nicht zu viel bestimmen, und er sprach deshalb auch gegen den spekulativen Hochmuth, der zu viel von diesen unbegreiflichen Dingen wissen und bestimmen wolle. Er erinnerte an das Wort des Apostels, daß das menschliche Erkennen Stückwerk und das Vollkommene erst in dem ewigen Leben zu erwarten sey.

Da die Arianer sich durch Meletius in ihrer Erwartung getäuscht sahen, so entsetzten und exilirten sie ihn, nachdem er kaum einen Monat sein Amt verwaltet hatte. Obgleich nun, da Eustathius unterdessen gestorben war, auch die Eustathianer an den im Glauben mit ihnen übereinstimmenden Meletius sich hätten anschließen sollen, so waren sie doch einmal gegen ihn eingenommen und argwöhnisch, weil er von der arianischen Parthei als Bischof hier eingesetzt worden und ihnen auch vielleicht, weil er nicht zu den blinden Eiferern gehörte, nicht entschieden genug erschien. Sie erkannten ihn daher nicht als ihren Bischof an, und blieben eine abgesonderte Parthei unter dem Presbyter Paulinus, der schon seit längerer Zeit ihren Gottesdienst geleitet hatte. Das Schreiben des alexandrinischen Concils war nun besonders an die Gemeinde des Paulinus gerichtet; diese wurde zwar aufgefordert, mit aller Liebe Diejenigen von der andern Parthei, welche sich an sie anschließen wollten, aufzunehmen, Streitigkeiten über unwesentliche Dinge und Wortstreitigkeiten, welche die Vereinigung hinderten, fahren zu lassen, aber des Meletius war gar nicht erwähnt. Alles Dies zeigte deutlich, daß man nur die Gemeinde des Paulinus als die rechtmäßige anerkannte und den Meletius anzuerkennen nicht geneigt war. Nun kam noch dazu, daß Lucifer von Cagliari hierhergesandt wurde, um die Streitigkeiten zu schlichten, welcher aber zu keiner Sache weniger als zu einer Friedensvermittelung taugte. Es paßte ganz zu seinem blinden Eifer, daß er den Meletius zum Arianer machte und der Gegenparthei ein Haupt gab, indem er den Presbyter Paulinus zum Bischof ordinirte. So war der

Grund zu einer Spaltung gelegt, die sich lange fortpflanzte und durch die allgemeine Theilnahme bedeutende Folgen hatte; denn die abendländische und die alexandrinische Kirche erklärten sich für Paulinus, die orientalische Kirche größtentheils für Meletius.

Derselbe Lucifer, welcher der antiochenischen Spaltung eine Dauer gab, die sie ohne ihn vielleicht nicht erlangt haben würde, stiftete auch in eben diesem Geiste des blinden Eifers eine andere besondere Spaltung. Die Mäßigung, welche die Beschlüsse des alexandrinischen Concils beseelte, konnte einem solchen Manne natürlich nicht gefallen. Er wollte Keinen, der mit der arianischen Parthei in Verbindung gestanden, mit Beibehaltung seiner Ämter aufnehmen, und da er die katholische Kirche durch die Wiederaufnahme der unwürdigen Geistlichen verunreinigt glaubte, wurde er der Stifter einer abgesonderten Parthei, der Luciferitaner, welche sich als die allein reine Kirche betrachteten.

Unter der Regierung des Kaisers Jovianus dauerte im Ganzen dasselbe Verhältniß der Partheien zu einander fort; denn obgleich dieser Kaiser der nicenischen Lehre ergeben war, so hatte er doch den Grundsatz, [1]) wie in Religionsangelegenheiten überhaupt, so auch in die inneren Angelegenheiten der Kirche sich mit seiner politischen Macht nicht einzumischen. Demselben Grundsatze folgte sein Nachfolger, der Kaiser Valentinianus; aber dessen Bruder Valens, welchem er die Regierung des Orients übertrug, war, als Schüler des Bischofs Eudoxius, von welchem er die Taufe empfangen, eifriger Arianer, und seiner Gemüthsart nach zu despotischen, harten und grausamen Maaßregeln geneigt, ließ er sich zum Werkzeuge des Fanatismus und der Herrschsucht arianischer Geistlichen gebrauchen. Es erfolgte eine Zeit der traurigsten Zerrüttung in vielen orientalischen Gemeinden; würdige Bischöfe wurden verfolgt und vertrieben, nichtswürdige Menschen, welche unter den kaiserlichen Eu-

---

1) S. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 148.

nuchen und Kammerherren ihre Gönner hatten, wurden den Gemeinden als Geistliche und Bischöfe aufgedrungen. Doch diese Verfolgung zeigte sich dem Interesse der nicenischen Parthei vielmehr förderlich als nachtheilig; denn die Semiarianer wurden durch die Verfolgungen, welche sie von der herrschenden arianischen Parthei zu erleiden hatten, immer mehr zu der Parthei der Homousianer hingetrieben. Durch die Verbindung mit der letzten, im Abendlande herrschenden Parthei konnten sie allein Hülfe in ihrer bedrängten Lage zu erlangen hoffen. Die Abneigung gegen die streng arianische Parthei, der Wunsch, sich mit der Parthei, welche ihnen von manchen Seiten die Hand bot und die mächtigste Hülfe leisten konnte, zu verbinden, alles Dies ließ Viele unter den Semiarianern die Differenz, welche sie von dieser Parthei trennte, nach einem andern Maaßstabe, als es bisher geschehen war, beurtheilen. Sie erklärten sich das Homousion anfangs nach ihrem Sinne, ähnlich wie es schon auf dem nicenischen Concil Viele gethan hatten, nur mit dem Unterschiede, daß damals die Annäherung durch äußerliche Gewalt erzwungen war, und das Verlangen nach Auflösung der erzwungenen Einheit ihr zum Grunde lag, jetzt hingegen die Annäherung aus innerer Neigung hervorging. Dazu kam, daß immer mehr Alles, was von Seiten der Wissenschaft und des Geistes ausgezeichnet war, zu der Lehre vom Homousion sich hinneigte, und daß so diese Parthei, welche durch die Consequenz ihres Systems den Sieg erhalten mußte, auch durch die ihr dienenden größeren Charaktere und Talente immer mehr gehoben wurde.

Es waren insbesondere die drei großen Kirchenlehrer Kappadociens, Basilius von Cäsarea, dessen Bruder Gregor von Nyssa und dessen Freund Gregor von Nazianz, welche mit gleichem besonnenen, durch Geistesfreiheit und Mäßigung geleiteten Eifer zusammenwürkten, der nicenischen Lehre auch in der orientalischen Kirche den Sieg zu verschaffen. Die Würksamkeit des Basilius fällt besonders in die Zeit der Regierung des Valens. Nicht allein leistete

er durch seine Kraft und Vestigkeit, sondern auch durch sein Ansehn bei dem Volke, der Tyrannei des Valens einen erfolgreichen Widerstand, und durch ihn wurde die ganze Provinz Kappadocien vor solchen Zerrüttungen, welche andere Provinzen des Orients durch den Einfluß der Willkühr trafen, bewahrt. Der Kaiser Valens wollte ihn, als er nach Cäsarea kam, zwingen, [1]) seine Arianer in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. Der höchste Staatsbeamte, Praefectus praetorio Modestus, ließ ihn zu sich kommen und fragte ihn, den Grundsätzen der römischen Staatsreligion zufolge, ob er allein, da Alle doch dem Kaiser gehorchten, es wage, eine andere Religion als sein Kaiser haben zu wollen. [2]) Basilius antwortete ihm, daß er nichts zu fürchten habe; Güter, die man ihm nehmen könne, habe er nicht, außer seinen wenigen Büchern und seinem Mantel; ein Exil gebe es nicht für ihn, da er wisse, daß die ganze Erde Gottes sey. Wenn er ihm Martern drohe, so werde sein schwacher Leib den ersten Schlägen unterliegen, und der Tod werde ihn seinem Gotte, nach dem er sich sehne, näher führen. Valens selbst wurde genöthigt, dem Basilius seine Verehrung zu beweisen; mehrmals war er im Begriff ihn zum Exil zu verurtheilen, [3]) aber er wagte es nicht. Überhaupt war die große Liebe und das große Ansehn, worin manche Bischöfe bei dem Volke standen, eine Sicherheit für manche Kirchen. Die Sehnsucht des Volkes

1) Basilius redet von seinen Kämpfen mit den höchsten Staatsbeamten und kaiserlichen Kammerherren, welche ihn zum Nachgeben gegen den Willen des Kaisers zu bewegen suchten: *Μέχρι νῦν προςβολὰς μέν τινας παρὰ τῶν μεγάλων ἀρχόντων ἡμῖν γεγενῆσθαι καὶ ταύτας σφοδράς, τοῦ τε ὑπάρχου καὶ τοῦ περὶ τὸν κοιτῶνα διαλεχθέντων ἰδιοπαθῶς ὑπὲρ τῶν ἐναντίων. Τέως δὲ ἀτρέπτως ἡμᾶς πᾶσαν προςβολὴν ὑπομεῖναι τῷ ἐλέει τοῦ θεοῦ τῷ χαριζομένῳ ἡμῖν τὴν συνεργείαν τοῦ πνεύματος καὶ ἐνδυναμώσαντι ἡμῶν δι' αὐτοῦ τὴν ἀσθένειαν.* Ep. 79 ad Eustath.

2) *Ὅτι μὴ τὰ βασιλέως θρησκεύεις.*

3) Gregor. Naz. Orat. XX.

zu Alexandria nach dem Athanasius, der sich aus weiser Absicht einige Monate entfernt hatte, bewog den Kaiser Valens, aus Furcht vor Aufruhr, ihn zurückzurufen, und Athanasius genoß in den letzten Jahren seines leiden- und kämpfereichen Lebens, bis zum Jahre 373, der bisher entbehrten Ruhe.

Verderblich waren der orientalischen Kirche besonders die inneren Spaltungen, welche aus den gewaltsamen Unionsversuchen unter der Regierung des Kaisers Constantius hervorgegangen waren, und welche immer noch fortwürkten. Es war leichter, Verwirrung zu erzeugen, als diese zur naturgemäßen Ordnung zurückzuführen. Durch Mißverständnisse, Streit über Personen, an welche die eine oder die andere Parthei sich anschloß, waren Trennungen hervorgerufen worden, welche sich nicht so leicht wieder beseitigen ließen. Es war eine Epoche der Krisis, durch welche die orientalische Kirche aus ihrem bisherigen zerrissenen Zustande, dem Schwanken zwischen Arianismus, Semiarianismus und der Anerkennung der trinitarischen Wesenseinheit zur Einigung in der letzteren übergehen sollte. Hier bedurfte es nun besonderer Schonung und Weisheit, um Diejenigen, die in einem Übergange begriffen waren, nicht zurückzustoßen, die Anschließung aller Derer, welche allmählig zu dem Homousion sich hinneigten, zu begünstigen. Basilius zeichnete sich unter solchen Verhältnissen aus wie durch seine Standhaftigkeit in dem nach außen gerichteten Kampfe, so durch seine eifrige und besonnene Thätigkeit für die Wiederherstellung des Kirchenfriedens. Er sprach hier manches für alle Zeiten in ähnlichen Krisen zu beherzigende Wort. „Diese Zeit — schreibt er [1]) — hat viel zum Verderben der Kirchen Hinführendes. Nirgends Erbauung der Kirche, Verbesserung des Verfehlten, Mitgefühl mit den Schwachen, Schutz für die Gesunden unter den Brüdern. Aber auch kein Heilmittel für die früher vorherrschende,

1) Ep. 113 an die Presbyteren in Tarsus.

kein Verwahrungsmittel gegen die in der Zukunft drohende Krankheit. Und es gleicht überhaupt fernerhin der Zustand der Kirche einem alten Kleide, welches durch die geringste Veranlassung leicht zerrissen wird und nicht wieder ein vestes Ganze, wie es war, werden kann. [1]) In einer solchen Zeit bedarf es des Eifers und vieler Sorgfalt, um für die Gemeinden etwas Gutes zu stiften. Das Gute besteht aber darin, daß das bisher Getrennte geeinigt werde. Einigung aber würde werden, wenn wir in den Dingen, in welchen wir den Seelen nichts schaden, den Schwachen uns anbequemen wollten." [2]) Basilius gab sich alle Mühe, um die orientalische und die occidentalische Kirche, welche durch Mißverständnisse, durch die verschiedene Art, wie sie an der Spaltung zwischen dem Meletius und dem Paulinus in Antiochia, der antiochenischen Alt- und Neustadt, Parthei genommen hatten, von einander getrennt worden waren, wieder näher zu bringen und die Hülfe der abendländischen Kirche für die orientalische zu gewinnen. „Durch ihren Beistand — schrieb er den Abendländern — müsse der Glauben im Orient wiederhergestellt werden. Es sey nun für sie die Zeit gekommen, dem Orient für die von dort empfangenen Güter ihren Dank zu beweisen." [3]) Es würden ihm seine guten Absichten besser gelungen seyn, wenn er den Hochmuth und Starrsinn römischer Bischöfe, wie eines Damasus, hätte besiegen können. [4]) Die Verbindung

---

1) Ὅλως ἔοικε λοιπὸν ἡ τῆς ἐκκλησίας κατάστασις ἱματίῳ παλαιῷ, ὑπὸ τῆς τυχούσης προφάσεως ῥᾳδίως καταῤῥηγνυμένῳ, ὃ πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς ἰσχὺν ἐπανελθεῖν πάλιν ἀδυνατεῖ.

2) Ἕνωσις δ' ἂν γένοιτο, εἰ βουληθείημεν, ἐν οἷς μηδὲν βλάπτομεν τὰς ψυχὰς, συμπεριενεχθῆναι τοῖς ἀσθενεστέροις.

3) Ὧν ἐλάβετε παρ' αὐτῆς ἀγαθῶν, τούτων ἐν καιρῷ παρασχέσθαι αὐτῇ τὴν ἀντίδοσιν. Ep. 91 ad Valerian.

4) Er selbst sagt in Beziehung auf die bei Dem, der eine Gesandtschaft nach Rom unternehme, erforderlichen Eigenschaften von einem einfachen Manne, den er als dazu weniger geeignet bezeichnet: Εὐγνώμονι μὲν ἀνδρὶ αἰδέσιμον αὐτοῦ καὶ πολλοῦ ἀξίαν τὴν συντυχίαν, ὑψηλῷ δὲ καὶ

zwischen dem Orient und dem Occident hatte aber endlich doch die Folge, daß der Kaiser Valentinian im Verein mit seinem Bruder im J. 375 nach dem Orient ein Edikt erließ, in welchem sie sich gegen Diejenigen erklärten, durch die der Name und die Macht der Fürsten zu Verfolgungen, unter dem Vorwande der Religion, gemißbraucht werde.

Der so vorbereitete Sieg des Homousion gelangte unter dem Kaiser Theodosius d. G. zu seiner Vollendung. Schon durch ein Gesetz vom J. 380 verordnete er, daß nur Diejenigen, welche mit dem Bischof Petrus von Alexandria oder Damasus von Rom in der Glaubenslehre übereinstimmten, d. h., welche der nicenischen Lehre von der Gleichwesenheit zugethan wären, im Besitze der Kirchen bleiben sollten; und dieses Gesetz suchte der Kaiser auch nach und nach in Vollziehung zu bringen. Die Residenz des oströmischen Reiches war, als dieses Gesetz erlassen wurde, seit vierzig Jahren ein Hauptsitz der antinicenischen Parthei. An der Spitze derselben stand damals ein Bischof Demophilus, der durch seine Achtung gebietende Persönlichkeit viel würkte, dem es gelang, die getrennten Theile der Gemeinde mit einander zu vereinigen. Seine Gegner wissen selbst weiter nichts gegen ihn zu sagen, als daß seine Frömmigkeit, durch welche er viel galt, eine erheuchelte gewesen sey, was sie bei einem in seiner Lehre nicht Rechtgläubigen voraussetzen zu müssen glaubten. [1]) Erst seit zwei Jahren war es einem ausgezeichneten Manne gelungen, aus den zerstreuten Anhängern der nicenischen Lehre hier eine Gemeinde zu sammeln. Es war einer jener drei großen Kirchenlehrer Kappadociens, Gregor, Sohn des gleichnamigen Bischofs der Stadt Nazianz in jenem Lande. Das

---

μετεώρῳ, ἄνω που καθημένῳ καὶ διὰ τοῦτο ἀκούειν τῶν χαμόθεν αὐτῷ τὴν ἀλήθειαν φθεγγομένων μὴ δυναμένῳ, τί ἂν γένοιτο ὄφελος τοῖς κοινοῖς παρὰ τῆς τοῦ τοιούτου ἀνδρὸς ὁμιλίας, ὃς ἀλλότριον ἔχει θωπείας ἀνελευθέρου τὸ ἦθος; Ep. 215.

1) Καὶ περὶ αὐτὸν πλασμα ὀρθότητος καὶ εὐλαβείας παρὰ πάντων συμφώνως τῶν ἀφικνουμένων θρυλλεῖται. Basil. ep. 48.

zwischen ihm und dem Basilius in früher Jugend unter gemeinsamen Studien zu Athen geknüpfte Freundschaftsband wurde wichtig für die griechische Kirche. Zwar wurde die Ausführung des gemeinsamen Lebensplans, den sie dort mit einander entworfen hatten, durch manche dazwischen gekommene Umstände gestört, aber beide Männer blieben doch nachher in ihren getrennten Lebens- und Würkungskreisen immer eng mit einander verbunden, und sie waren dazu gemacht, einander gegenseitig zu ergänzen. Gregors größere Ruhe mußte die Heftigkeit des reizbaren Basilius mäßigen, und die größere Thätigkeit des Letzteren mußte den Gregor aus seiner bequemen Ruhe herausreißen. Er bedurfte eines vesten, entschiedenen Freundes, der ihn nöthigte, aus dem Schwanken zwischen zwei entgegengesetzten Lebensrichtungen herauszutreten. Es war das Schwanken zwischen dem stillen, contemplativen Leben und dem der kirchlichen Thätigkeit gewidmeten. Schon hatte er als Presbyter seinen Vater in seiner Amtsführung unterstützt, und er wurde der Geschäfte wieder überdrüssig, zog sich in die Einsamkeit zurück. Dann wurde er durch seinen Freund Basilius genöthigt, das neugegründete Bisthum an dem kleinen Orte Sasima in Cappadocia prima, dem Metropolitensprengel des Basilius, zu übernehmen. Basilius überredete sich selbst, daß er die großen Gaben seines dem thätigen Leben abgeneigten Freundes für den Kirchendienst gewinnen müsse. Aber es war ein schlechter Freundschaftsdienst, den er ihm leistete, ihn in einen für ihn sehr wenig geeigneten Würkungskreis unter sehr ungünstigen Bedingungen zu versetzen. Er sollte die Rechte des Basilius gegen den neuen Metropoliten über die zweite Provinz, welche nach der Theilung Kappadociens entstand, den kampflustigen Bischof Anthimus von Tyana, behaupten helfen. Und für eine solche Rolle war Gregor weder geneigt noch geeignet. Er floh hinweg aus diesem Kampfe weltlicher Leidenschaft und weltlichen Interesses. Sodann unterstützte er seinen alten Vater in seiner Amtsführung, verwaltete das bischöfliche Amt eine Zeit lang nach dessen

Tode. Dann zog er sich aber wieder in die Einsamkeit zurück nach Seleucia in Isaurien.

Aber von Neuem wurde er auch von diesem Ruheplatze abberufen, und es folgte die bewegteste Zeit seines Lebens. Er wurde zum Vorsteher jener damals kleinen verlassenen Gemeinde bedrückter Anhänger der nicenischen Lehre in Constantinopel erwählt. Dem contemplativen Leben wieder entsagend, nahm er den Ruf an, theils weil er sich verpflichtet glaubte, eine so wichtige Gelegenheit, um der reinen Lehre endlich den Sieg zu verschaffen, nicht unbenutzt vorübergehen lassen zu dürfen, theils auch wohl, weil die Aussicht auf einen so großen und glänzenden Würkungskreis, wie zu Constantinopel ihm werden konnte, für den Mann, der von Eitelkeit nicht frei war, mehr Anziehendes hatte, als der kleine Würkungskreis zu Nazianz. Berühmt sind die fünf Predigten, welche er in Constantinopel zur Vertheidigung der nicenischen Dreieinigkeitslehre gegen die Einwendungen der Eunomianer hielt, und wodurch er den Beinamen des Theologen sich erwarb. [1]) Durch die Milde und Mäßigung, durch welche er sich vor dem stürmischen, polemischen, leidenschaftlichen Eifer anderer Bischöfe auszeichnete, mochte er, indem er seine fanatischen Feinde durch Sanftmuth und Geduld beschämte, wohl noch mehr würken als durch seine Redekunst. Auch das ist ein besonderes Verdienst Gregors, daß er nicht, wie andere zur dogmatischen Polemik berufene Kirchenlehrer dieser Zeit, in dem Eifer für die dogmatische Begriffsauffassung, welche er als die richtige erkannt hatte, vergaß, daß das Wesen des Christenthums nicht im Begriff, sondern im Leben bestehe, daß er nicht durch den einseitigen Eifer für die Begriffsrechtgläubigkeit sich verleiten ließ, das praktische Christenthum zu vernachlässigen. Vielmehr bekämpfte er selbst

1) Ὁ θεόλογος, weil θεολογία im engeren Sinne die Lehre von der Gottheit Christi, im Gegensatze gegen οἰκονομία, die Lehre von seiner Menschwerdung, genannt wurde.

nachdrücklich jene alles andere religiöse Interesse verschlingende Dogmatisirsucht, jene zum Nachtheile des lebendigen, thätigen Christenthums einseitig vorherrschende Begriffsrichtung in der Religion. Starke Worte sprach er gegen den Wahn, als ob mit dem Eifer für Rechtgläubigkeit alle Tandlust sich verbinden lasse; oft trug er seinen Zuhörern mit strafendem Ernste die Wahrheit vor, daß man ohne heiligen Sinn von göttlichen Dingen nichts verstehen könne, daß das Heilige auf heilige Weise behandelt werden wolle. Oft sprach er gegen die verkehrte Art Derjenigen, welche das Disputiren über göttliche Dinge wie jede andere Art der Unterhaltung [1]) über alltägliche Dinge betrachteten; oft erklärte er ihnen, daß nicht vollkommene Erkenntniß der göttlichen Dinge das Ziel dieses irdischen Lebens sey, sondern dieses das Ziel, „durch Heiligung zu der vollkommenen Anschauung im ewigen Leben fähig zu werden.“ Gregor hatte zuerst in einem Saale eines Privathauses, das einem Verwandten gehörte, die Versammlungen seiner Gemeinde gehalten. Da von hier der Sieg der nicenischen Lehre zu Constantinopel ausging, so wurde aus diesem Privatversammlungsplatze nachher eine große Kirche, welche, zum Andenken der von dort hergekommenen Auferstehung der reinen Lehre, den Namen Anastasia erhielt.

So fand der Kaiser Theodosius, als er im November des J. 380 in Constantinopel einzog, die Gemeinde, deren Glauben er als den seinen erkannte, mit ihrem Bischof Gregor nicht einmal in dem Besitze einer Kirche, sondern in einem Winkel der Stadt in einem Privathause versammelt, während daß der arianische Bischof Demophilus in dem Besitze aller Kirchen war. Der Kaiser ließ diesem die Wahl, entweder das nicenische Symbol zu unterzeichnen, oder aus den Kirchen zu weichen. Demophilus wählte das Letzte, denn er war Keiner von Denen, welchen Fürstengunst und irdisches Wohlergehen mehr galt als das Interesse

1) Ὥσπερ τὰ ἱππικὰ καὶ τὰ θέατρα, οὕτω καὶ τὰ θεῖα παίζειν.

der Religion und der Wahrheit. Die Arianer mußten von nun an außerhalb der Stadtmauern ihre Versammlungen zu Constantinopel halten, welche sie noch bis in's sechste Jahrhundert hinein fortsetzten.

Der Kaiser führte darauf den Bischof Gregor mitten unter den Großen und umgeben von der kaiserlichen Leibwache, welche ihn gegen die Mißhandlungen der fanatischen, dem Arianismus noch ergebenen Menge schützen mußte, in die Hauptkirche ein. Der Himmel war bewölkt und finster, als dies geschah, was von dem Aberglauben der Fanatischeifernden als ein Zeichen des göttlichen Zornes gedeutet wurde. Als aber die Wolken sich zerstreuten und die Sonnenstrahlen durchschienen, ward dieser Wahn widerlegt, und es machte einen günstigen Eindruck.

Der Kaiser beschloß nun ein zweites allgemeines Concil in der Residenz des oströmischen Reiches selbst zu versammeln, die bisherigen Lehrstreitigkeiten zur Entscheidung zu bringen, den Sieg der nicenischen Lehre zu besiegeln und zugleich den neuen Patriarchen zu Constantinopel, wozu man den Gregor von Nazianz bestimmt hatte, auf eine feierliche Weise in seine Würde einzusetzen. Anfangs, als nur erst meistens asiatische Bischöfe auf dem Concil anwesend waren, stand der durch sein hohes Alter und seine Kämpfe gegen die arianische Lehre ehrwürdige Bischof Meletius von Antiochia an der Spitze der Versammelten, und er weihte Gregor zum Bischof von Constantinopel. Da Meletius bald darauf starb, erhielt Gregor das größte Ansehn, welches ihm auch seine neue Stellung, als Patriarch der zweiten Welthauptstadt, geben mußte.

Gregor hatte von seinem Freunde Basilius den Lieblingsplan zum Vermächtniß erhalten, den Frieden zwischen den beiden großen Kirchentheilen, der insbesondere durch die antiochenische Spaltung gestört worden war, wiederherzustellen. Der Tod des Meletius während des Concils gab dazu eine günstige Gelegenheit. Auch Paulinus war schon sehr alt; wurde nun kein Nachfolger des Meletius

gewählt, so konnte wahrscheinlich bald zu einer solchen neuen Wahl, bei der beide Partheien sich vereint hätten, geschritten werden, und die Spaltung hatte ein Ende. Gregor gebrauchte alle möglichen Vorstellungen, um die übrigen orientalischen Bischöfe dazu zu überreden, und seine Worte konnten desto mehr gelten, da selbst er als Freund des Meletius mehr als Andere von dieser Seite hätte befangen seyn können. Aber seine Vorstellungen scheiterten an dem Ehrgeize und dem Starrsinne Vieler, die ihren Rechten nichts vergeben wollten, und sie wählten zum Nachfolger des Meletius den Presbyter Flavianus.

So war der Spaltung eine neue Stütze gegeben und sie pflanzte sich noch bis in den Anfang des fünften Jahrhunderts fort, wenngleich das Gewicht der eustathianischen Parthei immer mehr sank. Die Art, wie diese Spaltung endlich ganz beigelegt wurde, bildete einen rechten Gegensatz gegen die Art, wie sie hervorgerufen und unterhalten wurde, — ein Beweis, wie in solchen Dingen das Entgegenkommen der Liebe mehr würken muß, als alle Gewalt und alle Gründe der Überredung würken können. Der ehrwürdige Bischof Alexander von Antiochia führte an einem Festtage seine ganze Gemeinde, Geistliche und Laien, zu der Kirche, wo die Eustathianer ihre Versammlungen hatten. Alle stimmten zusammen in Gebet und Gesang, die ganze Menschenmasse, welche, weil sie die Kirche nicht fassen konnte, sich auf den Straßen ausbreitete. Andacht und Bruderliebe verband die Herzen, ein Fest der Liebe wurde gefeiert und der Spaltung wurde nicht mehr gedacht. [1])

Daß nun aber in der Zeit, von der wir reden, die günstige Gelegenheit zur Beseitigung jener Spaltung so vernachlässigt wurde, dies konnte Gregor nicht verschmerzen, und hingenommen von dem Unwillen darüber, daß seine Kollegen auf solche Weise ihren Privatleidenschaften das Beste der Kirche aufgeopfert hatten, zog er sich von den

1) Theodoret. l. V. c. 35.

öffentlichen Verhandlungen, die durch so viele unreine Triebfedern getrübt waren, ganz zurück. Als nachher die ägyptischen und die abendländischen Bischöfe ankamen, welche zu der antimeletianischen Parthei gehörten, zeigten sich diese deshalb, weil Gregor Freund des Meletius war, weil er von demselben ordinirt worden und aus manchen anderen Gründen, mit dessen Ernennung zum Patriarchen von Constantinopel unzufrieden. Sie konnten wenigstens einen scheinbaren Grund des Rechts gegen die Gültigkeit seiner Ernennung anführen, daß er nämlich auf alle Fälle als früher zum Bischof einer andern Gemeinde (sey es zu Nazianz oder zu Sasima) eingesetzt angesehen und daher den Kirchengesetzen zufolge nicht nach einem andern Bisthume versetzt werden könne. Welches Kirchengesetz [1]) im Orient freilich, — ohne so triftige Gründe, wie hier für die Versetzung angeführt werden konnten, — oft genug verletzt wurde, und was sicher von Seiten der Orientalen, wenn man sich darauf berief, nur zum Vorwande für andere Interessen dienen mußte. Mehr konnte es der römischen Kirche, welche in der Beobachtung dieses Kirchengesetzes strenger war, mit der Berufung auf dasselbe Ernst seyn. Gregor von Nazianz hatte aber keine Lust sich in einen profanen Streit über ein glänzendes Kirchenamt einzulassen. Er bat den Kaiser und die Bischöfe um die Entlassung von diesem Amte, indem er sich gern, wie ein Jonas, für das Schiff der Kirche aufopfern wolle, wenngleich vielleicht diese Bitte anfangs so ernstlich nicht gemeint war. Da ihm aber seine Bitte sogleich allgemein bewilligt wurde, was er wohl nicht erwartet hatte und was ihn kränkte, hielt er vor dem versammelten Concil der hundert und funfzig Bischöfe eine Abschiedsrede, in welcher er den weltlichgesinnten Bischöfen manche derbe Wahrheit sagte. Der Bischof Gregor von Nyssa scheint nun durch die Überlegenheit seines wissenschaftlichen Geistes besonderen Einfluß auf die dogmatischen Verhandlungen des

---

1) S. Bd. III. 2te Aufl. S. 316. 7.

Concils erlangt zu haben. Das Resultat derselben war, daß, wie es durch die bisherigen Kämpfe vorbereitet worden war, das der orientalischen Kirche früherhin aufgedrungene und daher von ihr zurückgewiesene nicenische Symbol jetzt von einer großen Zahl derselben freiwillig aufgenommen wurde und in derselben einen allgemeineren Eingang fand. In den Provinzialstädten, wo die Dogmatisirsucht nicht so sehr vorherrschte, mochte der Übergang von dem Arianismus zur nicenischen Lehre oft auf eine sehr unmerkliche Weise erfolgen. Denn wenn das Volk Christus von den Kanzeln „Gott und Sohn Gottes, den vor aller Zeit Gezeugten" nennen hörte, so legte es in diese Worte nach seinem christlichen Gefühle mehr hinein, als von den arianischen Predigern, ihrem Ideenzusammenhange gemäß, in den das Volk nicht einging, gemeint worden war, wie Hilarius davon sagt: „Die Ohren der Zuhörer sind frömmer als die Herzen der Prediger;" wenn nun homousianische Prediger an die Stelle der arianischen traten, bemerkte das Volk keine große Veränderung. [1])

Das nicenische Symbol entfernte sich in der neuen Form, in welcher es hier bekannt gemacht wurde, nur wenig von dem ursprünglichen. Die wichtigste Veränderung war ein Zusatz in der Lehre vom heiligen Geiste, welcher durch die weiter fortgeschrittene Ausbildung der Kirchenlehre herbeigeführt worden war, was uns auf die Geschichte dieser Lehre, deren Ausbildung mit zur vollkommenen, vesten Gestaltung der Dreieinigkeitslehre gehörte, jetzt zuerst einen Blick zu werfen veranlaßt.

Was die Lehre vom heiligen Geiste betrifft, so dauerte es noch längere Zeit, bis der Begriff von der Wesensein-

1) Hilar. Pictav. c. Auxentium liber §. 6: Hoc putant illi fidei esse, quod vocis est. Audiunt Deum Christum, putant esse, quod dicitur. Audiunt filium Dei, putant in Dei nativitate inesse Dei veritatem. Audiunt ante tempora, putant id ipsum ante tempora esse, quod semper est. Sanctiores aures plebis, quam corda sunt sacerdotum.

heit auch in der Anwendung auf diesen Theil des christlichen Gottesbewußtseyns consequent durchgebildet wurde. Das Subordinationssystem mußte sich natürlich verhältnißmäßig auch auf diese Lehre verbreiten, wie dies bei den Kirchenlehrern der vorigen Periode sich zeigte. Die Ansicht des Origenes war auch von dieser Seite in der orientalischen Kirchenlehre die vorherrschende, bis sie durch die consequente Entwickelung und den Sieg der Lehre vom Homousion verdrängt wurde. Merkwürdig ist es, daß auf dem nicenischen Concil die Lehre vom heiligen Geiste nur in so allgemeinen Bestimmungen ausgesprochen wurde. Der Gegensatz gegen die Lehre des Arius hätte doch eine genauere Bestimmung hier veranlassen können; denn wie Arius den heiligen Geist als das erste der durch den Sohn Gottes hervorgebrachten Geschöpfe betrachtete, so setzte er zwischen dem Sohne und dem heiligen Geiste denselben Abstand, welcher zwischen dem Vater und dem Sohne stattfinde. [1]) Aber dieser Punkt hatte für die dogmatische Polemik noch kein so großes Interesse, und auch würden Viele, welche sich dazu verstanden, das Homousion in Beziehung auf den Sohn Gottes zu unterzeichnen, doch Bedenken getragen haben, diese Bestimmung auf den heiligen Geist auszudehnen. Die Einheit des christlichen Gottesbewußtseyns war hier in der Begriffsauffassung noch so wenig durchgedrungen, daß Gregor von Nazianz noch im J. 380 sagen konnte: „Einige unserer Theologen halten den heiligen Geist für eine gewisse Würkungsweise Gottes (wie Lactantius in der vorigen Periode), Andere für ein Geschöpf Gottes, Andere für Gott selbst; Andere sagen, sie wüßten selbst nicht, welches von Beiden sie annehmen sollten, aus Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, die sich nicht deutlich darüber erkläre.“ Hilarius von Poitiers hielt es für das Beste, nur bei der einfachen Schriftlehre vom heiligen Geiste stehen zu bleiben, welche ihm zu weiteren dialektischen Bestimmungen keinen Stoff

1) S. Athanas. orat. c. Arian. I. §. 6.

zu geben schien. Er glaubte in der heiligen Schrift über das Verhältniß des heiligen Geistes zum Vater keine so genaue Bestimmungen, wie über das Verhältniß des Sohnes zu finden. Er meinte, daß der Name Gott in der heiligen Schrift dem heiligen Geiste nirgends ausdrücklich beigelegt sey, und er wagte ihn daher nicht so zu nennen; aber doch schien ihm dies schon viel zu sagen, wenn der heilige Geist der Geist Gottes genannt, von ihm gesagt werde, daß er die Tiefen der Gottheit erforsche. Wohl wurde er inne, wie er sich auf die ihm eigenthümliche originelle Weise darüber aussprach, daß dem Wesen Gottes nicht fremd seyn könne, was in die Tiefen desselben eindringe. [1]) „Wenn Einer uns fragt, — sagt er — was der heilige Geist sey, und wir wissen ihm weiter nichts zu antworten, als daß er durch Den und aus Dem sey, durch welchen und aus welchem Alles sey, daß er der Geist Gottes sey, dessen Geschenk an die Gläubigen, und diese Antwort mißfällt ihm, so mögen ihm auch die Apostel und Propheten mißfallen, die nur dies von ihm aussagen, daß er sey." [2])

Das Eigenthümliche der Geistesrichtung des Eunomius, wie wir dieselbe charakterisirt haben, giebt sich auch in seiner Auffassung der Lehre vom heiligen Geiste scharf ausgeprägt zu erkennen. Er nennt den heiligen Geist das erste unter den, nach dem Gebote des Vaters, durch die Würksamkeit des Sohnes hervorgebrachten Geschöpfen, welcher Geist, als der erste nach dem Sohne, zwar die Kraft zu heiligen und zu lehren empfangen habe, der göttlichen und der schöpferischen Kraft aber ermangele. Es ist charakteristisch, wie Eunomius die Kraft zu heiligen und zu erleuchten von der göttlichen und schöpferischen Kraft trennt, ein Beleg dazu, wie er das Erkenntnißelement und das ethische Element in der Religion nicht im Zusammenhange

1) De trinitate l. XII. c. 55. In einer Anrede an Gott: Nulla te, nisi res tua penetrat, nec profundum majestatis tuae peregrinae atque alienae a te virtutis causa metitur.

2) L. c. l. II. c. 29.

mit einem göttlichen Leben auffaßte, nicht erkannte, wie die Lebensquelle von Allem der Mittelpunkt ist. [1])

Athanasius aber wurde durch seine systematische Consequenz und seine aus der Tiefe des christlichen Bewußtseyns geschöpfte Lehrentwickelung von Anfang an dazu geführt, das Homousion gleichmäßig auf die Trinitätslehre und so auch auf die Lehre vom heiligen Geiste anzuwenden. Er wurde diese Lehre besonders und ausführlich zu entwickeln veranlaßt, da Manche der Semiarianer im Begriff waren, das Homousion, nach ihrem Sinne es sich erklärend, anzunehmen, und sich nur nicht entschließen konnten, diese Bestimmung auf den heiligen Geist anzuwenden. Dieser erschien ihnen als ein durch den Sohn geschaffener, als Werkzeug zur Vollziehung der göttlichen Absichten, gleichwie die Engel, dienender Geist. Gegen Solche suchte Athanasius zu zeigen, daß man nur dann dem Arianismus consequenterweise entsage, wenn man in der Trias nichts dem Wesen Gottes Fremdartiges, wenn man nur Ein mit sich selbst übereinstimmendes, Ein sich selbst gleiches Wesen in derselben anerkenne. Er berief sich, um die Gottheit und Gleichwesenheit des heiligen Geistes zu beweisen, auf die Zeugnisse der heiligen Schrift und auf die Zeugnisse des

1) Dieser so veräußerlichte eunomianische Subordinatianismus zeigt sich auch in den von Maji bekannt gemachten Fragmenten arianischer Predigten. „Auf gleiche Weise wie der Vater erhaben ist über den Sohn, ist dieser erhaben über den heiligen Geist.“ Spiritum sanctum Deum non dicimus, quia nec scriptura dicit, sed subitum Deo filio et mandatis illius filii in omnibus obtemperantem, sicuti filius patri. Et quemadmodum pater totam virtutem et totam sapientiam et bonitatem in substitutione filii consignavit, ita et filius totam virtutem et totam sapientiam in Spiritu sancto patre jubente monstravit. Script. vet. collectio nova T. III. 1828. p. 212. Der heilige Geist primum et majus patris per filium opus, creatum per filium, natura sanctum, sanctificantem possidens virtutem. Non Deus neque Dominus, non creator neque factor, non colendus neque adorandus, qui quae facta sunt per filium sanctificat et illuminat et consolatur et interpellat gemitibus inenarrabilibus pro nobis. In isto spiritu et angeli adorant et archangeli. L. c. p. 229. 30.

allgemeinen christlichen Bewußtseyns. Den Inhalt von beiden Zeugnissen entwickelnd, sagte er: „Wie könnte das, was durch nichts Anderes geheiligt wird, was selbst die Quelle aller Heiligung für alle Geschöpfe ist, mit den Wesen gleichartig seyn, welche durch dasselbe geheiligt werden? In dem heiligen Geiste empfangen wir die Gemeinschaft mit Gott, die Theilnahme an einem göttlichen Leben; dies könnte aber nicht der Fall seyn, wenn der heilige Geist ein Geschöpf wäre. So gewiß wir durch ihn des göttlichen Wesens theilhaft werden, muß er selbst mit dem göttlichen Wesen Eins seyn. [1]) Sowie wer den Sohn gesehen hat, den Vater sieht, so hat, wer den Sohn hat, auch den heiligen Geist, und wer den heiligen Geist hat, auch den Sohn, und der ist ein Tempel Gottes. Sowie der Sohn, da er in dem Vater, und da der Vater in ihm ist, kein Geschöpf seyn kann, so kann auch der heilige Geist kein Geschöpf seyn, da er in dem Sohne und da der Sohn in ihm ist." [2])

Seit dieser Zeit wurde die Gleichwesenheit des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne von den bedeutendsten Kirchenlehrern des Orients, wie von einem Basilius von Cäsarea, einem Gregor von Nazianz, einem Amphilochius, Didymus vertheidigt, und endlich wurde diese Lehre auch in Synodalbestimmungen ausgesprochen. Nachdem das schon erwähnte alexandrinische Concil und ein illyrisches vom J. 375 [3]) hier vorangegangen waren, wurde in die neue Form, welche das nicenische Symbol durch das zweite allgemeine Concil zu Constantinopel erhielt, auch die Ausdehnung des Homousion auf die Lehre vom heiligen Geiste aufgenommen. Der heilige Geist wurde von diesem nicenisch-constantinopolitanischen Symbol in der biblischen Ausdrucksform be-

---

1) Ep. 1. ad Serapion. §. 24: *Εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, τι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι.*

2) S. Athanas. ep. 1. 3. 4. an den Bischof Serapion von Thmuis.

3) Welches zuerst das Homousion auch auf die Lehre vom heiligen Geiste ausdehnte.

zeichnet als „der vom Vater ausgehende Geist, der regierende, lebendigmachende, der mit dem Vater und Sohne zugleich angebetet und verehrt werde.“ [1])

An jene zuerst angeführte Formel schloß sich späterhin eine Differenz zwischen den beiden Haupttheilen der Kirche, der orientalischen und der occidentalischen, an, deren Keime wir schon in dieser Periode entdecken.

In der orientalischen Kirche nämlich wurde es die herrschende Anschauungsweise, Gott den Vater zu betrachten als „die alleinige würksame Ursache (die causa efficiens) von allem Seyn, den Logos als das offenbarende und vermittelnde, den heiligen Geist als das vollendende göttliche Princip in der Schöpfung. Gott der Vater würkt Alles durch den Sohn im heiligen Geiste.“ [2]) Damit hing es nun auch zusammen, daß man in der orientalischen Kirche die Einheit des göttlichen Wesens darauf gründete, daß Gott der Vater anerkannt werde als „das alleinige würksame Princip (die *μία ἀρχή*), von dem alles Andere abgeleitet sey, von welchem der Sohn erzeugt wor-

---

1) *Τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον.*

2) Athanas. c. Serapion. lib. I. c. 24. Der Vater schafft und erneut Alles durch seinen Logos im heiligen Geiste. Basil. Caesar. de Sp. S. c. 16. Durch den Willen des Vaters haben alle Geister das Daseyn empfangen, durch die Würksamkeit des Sohnes werden sie zum Daseyn gebracht, durch die Gegenwart des heiligen Geistes in ihrem Daseyn vollendet, nicht *τρεῖς ἀρχαὶ*, sondern *μία ἀρχὴ, δημιουργοῦσα δι' υἱοῦ καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι.* Gregor von Nyssa T. III. de baptismo Christi stellt den Vater dar als die *ἀρχὴ*, den Sohn als *δημιουργὸς*, das *πνεῦμα* als das *τελειωτικὸν τῶν πάντων*; Basilius von Cäsarea sucht im 38sten Briefe zu zeigen, wie man von den Würkungen Gottes im Menschen stufenweise zu der Idee der Trias aufsteigen müsse. Alles Gute, was durch die Kraft Gottes in uns gewürkt wird, erkennen wir als die Würkungen des heiligen Geistes. Davon geht man über zu der Idee des Urhebers alles des Guten, was durch den heiligen Geist in uns gewürkt wird, was der Sohn Gottes ist; aber er ist nicht die höchste Grundursache (*ἀρχὴ*), sondern das ist der Vater; so steigen wir vom Sohne zum Vater auf.

den und von dem der heilige Geist ausgehe, der durch den Sohn und im heiligen Geiste Alles würke." Diese so mit der Anschauungsweise der orientalischen Kirche verknüpfte Formel, „daß der heilige Geist vom Vater ausgehe," wurde besonders hervorgehoben und vestgehalten im Gegensatze gegen die Lehre der Pneumatomachen, „daß der heilige Geist sich nicht, gleichwie der Sohn, zu dem Wesen Gottes verhalte, sondern ein Geschöpf des Sohnes sey." Die Antithese gegen diese Lehre wurde so ausgedrückt, „daß der heilige Geist nicht auf eine abhängige Weise sein Wesen vom Sohne ableite, sondern sich auf gleich unmittelbare Weise zu dem Vater, als der gemeinsamen Grundursache, verhalte, daß wie der Sohn vom Vater gezeugt sey, also der heilige Geist vom Vater ausgehe."

Was hingegen die Entwickelung dieser Lehre in der abendländischen Kirche betrifft, so glaubte man besonders seit der schärferen dialektischen Durchbildung des Begriffs von der Wesenseinheit in der Trias durch Augustinus, um denselben consequent vestzuhalten, nothwendig die Folge daraus ziehen zu müssen, daß, wie der Sohn Gottes in Allem gleichen Wesens mit dem Vater sey, und wie der Vater dem Sohne Alles mitgetheilt habe, also auch der heilige Geist vom Sohne wie vom Vater ausgehe. Es ist nicht ein verschiedener Geist, der eine des Vaters, der andere des Sohnes, sondern Ein Geist Beider, wie er in der heiligen Schrift bald der Geist des Vaters, bald der Geist des Sohnes genannt wird; wie könnte es also anders seyn, als daß er, der Geist Beider, von Beiden ausgeht? [1]) Wie man das Homousion im Gegensatze gegen den Arianismus hervorhob, so glaubte man auch in demselben Gegensatze diese Bestimmung, daß der heilige Geist

---

1) S. z. B. Augustin. in evangel. Joann. Tract. XCIX. §. 8: A quo autem habet filius, ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique, ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus, ac per hoc Spiritus sanctus, ut etiam de filio procedat, sicut procedit de patre, ab ipso habet patre.

vom Sohne und vom Vater ausgehe, aussprechen zu müssen, und das Gegentheil erschien als ein Überbleibsel des arianischen Subordinatianismus. [1]) Dazu kam Augustins spekulative Auffassung der Dreieinigkeitslehre, welche ihn eine auf die Dreieinigkeit hinweisende Analogie in der ganzen Schöpfung finden ließ und besonders in dem Geiste des Menschen, als dem Bilde Gottes. Gott der Vater das göttliche Seyn; der Sohn das Erkennen als ein sich selbst Offenbaren des Seyns, daher der Sohn vom Vater erzeugt; das Wollen, die Liebe, als worin sich Seyn und Erkennen umfassen, die Gemeinschaft von Beiden, die Darstellung der göttlichen Einheit, daher der heilige Geist als die Gemeinschaft, die Liebe, in der sich Beide umfassen, von Beiden ausgehend. Und da der heilige Geist die Gemeinschaft Beider bezeichnet, so ist er auch das, wodurch wir der Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne theilhaft werden können. In der ganzen Natur, als einer Offenbarung Gottes, glaubte Augustin ein Bild dieser Dreieinigkeit wahrzunehmen, wie überall ein allgemeines Seyn, das eigenthümliche Seyn, die Einheit und Ordnung des Ganzen, wodurch Beides vorausgesetzt werde, zu unterscheiden sey. [2])

Es kam auch schon zu einem öffentlich ausgesprochenen Gegensatze zwischen beiden Auffassungsweisen, obgleich man

1) Alle Zeitvorstellungen und alles dem Subordinatianismus Anstreifende fern haltend, wollte Augustin auch die Vorstellung nicht gelten lassen, daß der heilige Geist von dem Vater zum Sohne hin ausgehe, und erst von dem Sohne ausgehe, um die Geschöpfe zu heiligen. Spiritus sanctus non de patre procedit in filium, et de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit: quamvis hoc filio pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat. L. c. §. 9.

2) Sermo LXXI. §. 18: In Spiritu sancto insinuatur patris filiique communitas. Quod ergo commune est patri et filio per hoc nos habere communionem et inter nos et secum. — S. CCXII. §. 1: Spiritus sanctus, unitas amborum. — De trinitate l. XV. §. 27: Spiritus sanctus communem, qua invicem se diligunt pater et filius, nobis insinuat caritatem. — Esse, species rei et ordo. Confessio l. XIII. c. 11; de vera religione §. 13.

den und von dem der heilige Geist ausgehe, der durch den Sohn und im heiligen Geiste Alles würke." Diese so mit der Anschauungsweise der orientalischen Kirche verknüpfte Formel, „daß der heilige Geist vom Vater ausgehe," wurde besonders hervorgehoben und vestgehalten im Gegensatze gegen die Lehre der Pneumatomachen, „daß der heilige Geist sich nicht, gleichwie der Sohn, zu dem Wesen Gottes verhalte, sondern ein Geschöpf des Sohnes sey." Die Antithese gegen diese Lehre wurde so ausgedrückt, „daß der heilige Geist nicht auf eine abhängige Weise sein Wesen vom Sohne ableite, sondern sich auf gleich unmittelbare Weise zu dem Vater, als der gemeinsamen Grundursache, verhalte, daß wie der Sohn vom Vater gezeugt sey, also der heilige Geist vom Vater ausgehe."

Was hingegen die Entwickelung dieser Lehre in der abendländischen Kirche betrifft, so glaubte man besonders seit der schärferen dialektischen Durchbildung des Begriffs von der Wesenseinheit in der Trias durch Augustinus, um denselben consequent vestzuhalten, nothwendig die Folge daraus ziehen zu müssen, daß, wie der Sohn Gottes in Allem gleichen Wesens mit dem Vater sey, und wie der Vater dem Sohne Alles mitgetheilt habe, also auch der heilige Geist vom Sohne wie vom Vater ausgehe. Es ist nicht ein verschiedener Geist, der eine des Vaters, der andere des Sohnes, sondern Ein Geist Beider, wie er in der heiligen Schrift bald der Geist des Vaters, bald der Geist des Sohnes genannt wird; wie könnte es also anders seyn, als daß er, der Geist Beider, von Beiden ausgeht? [1]) Wie man das Homousion im Gegensatze gegen den Arianismus hervorhob, so glaubte man auch in demselben Gegensatze diese Bestimmung, daß der heilige Geist

1) S. z. B. Augustin. in evangel. Joann. Tract. XCIX. §. 8: A quo autem habet filius, ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique, ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus, ac per hoc Spiritus sanctus, ut etiam de filio procedat, sicut procedit de patre, ab ipso habet patre.

vom Sohne und vom Vater ausgehe, aussprechen zu müssen, und das Gegentheil erschien als ein Überbleibsel des arianischen Subordinatianismus. [1]) Dazu kam Augustins spekulative Auffassung der Dreieinigkeitslehre, welche ihn eine auf die Dreieinigkeit hinweisende Analogie in der ganzen Schöpfung finden ließ und besonders in dem Geiste des Menschen, als dem Bilde Gottes. Gott der Vater das göttliche Seyn; der Sohn das Erkennen als ein sich selbst Offenbaren des Seyns, daher der Sohn vom Vater erzeugt; das Wollen, die Liebe, als worin sich Seyn und Erkennen umfassen, die Gemeinschaft von Beiden, die Darstellung der göttlichen Einheit, daher der heilige Geist als die Gemeinschaft, die Liebe, in der sich Beide umfassen, von Beiden ausgehend. Und da der heilige Geist die Gemeinschaft Beider bezeichnet, so ist er auch das, wodurch wir der Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne theilhaft werden können. In der ganzen Natur, als einer Offenbarung Gottes, glaubte Augustin ein Bild dieser Dreieinigkeit wahrzunehmen, wie überall ein allgemeines Seyn, das eigenthümliche Seyn, die Einheit und Ordnung des Ganzen, wodurch Beides vorausgesetzt werde, zu unterscheiden sey. [2])

Es kam auch schon zu einem öffentlich ausgesprochenen Gegensatze zwischen beiden Auffassungsweisen, obgleich man

1) Alle Zeitvorstellungen und alles dem Subordinatianismus Anstreifende fern haltend, wollte Augustin auch die Vorstellung nicht gelten lassen, daß der heilige Geist von dem Vater zum Sohne hin ausgehe, und erst von dem Sohne ausgehe, um die Geschöpfe zu heiligen. Spiritus sanctus non de patre procedit in filium, et de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit: quamvis hoc filio pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat. L. c. §. 9.

2) Sermo LXXI. §. 18: In Spiritu sancto insinuatur patris filiique communitas. Quod ergo commune est patri et filio per hoc nos habere communionem et inter nos et secum. — S. CCXII. §. 1: Spiritus sanctus, unitas amborum. — De trinitate l. XV. §. 27: Spiritus sanctus communem, qua invicem se diligunt pater et filius, nobis insinuat caritatem. — Esse, species rei et ordo. Confessio l. XIII. c. 11; de vera religione §. 13.

sätzen gemäß. Nach dem Tode des Auxentius im J. 374 entstand eine heftige Spaltung bei der neuen Bischofswahl. Ambrosius, der als Consularis über die Provinzen Ligurien und Ämilien seinen Sitz zu Mailand hatte, hielt es für nöthig, selbst in die Kirche zu gehen und von der Kanzel das Volk zur Ruhe zu ermahnen. Da rief ein Kind — vielleicht dazu angeleitet — den Namen des Ambrosius aus; und dieses wurde als eine Stimme Gottes für den Ambrosius betrachtet, der sich schon in seinen bürgerlichen Ämtern allgemeine Achtung und Liebe erworben hatte. Man ließ sich durch das Bedenken, daß er erst Katechumen war, nicht zurückhalten. Er wurde zuerst getauft und später zum Bischof ordinirt. Die mailändische Kirche kam nachher in mißliche Lagen, in welchen sie durch die Thatkraft und Vestigkeit, welche Ambrosius in anderen Ämtern und in anderen Verhältnissen sich erworben und bewährt hatte, geschützt wurde. Die Kaiserin Justina, die Mutter des jungen Kaisers Valentinian II., benutzte dessen Unmündigkeit, um dem Arianismus, der unter den Anführern der gothischen Hülfstruppen eifrige Freunde hatte, Eingang zu verschaffen. Hätte Ambrosius nur in Einem Stücke nachgegeben, nur eine seiner Kirchen ihnen eingeräumt, so würden sie wahrscheinlich in ihren Forderungen immer weiter gegangen seyn. Man sagte, der Kaiser habe über Alles zu bestimmen, was in seinem Reiche sey, ihm gehörten die Kirchen. Dagegen behauptete Ambrosius, sie seyen ihm von Gott anvertraut. An seiner Kraft und Vestigkeit und seinem überlegenen Ansehn scheiterten die Machinationen der Justina.

Der Semiarianismus und der Arianismus blieben eine Zeit lang herrschend unter den in dieser Periode zuerst zum Christenthume bekehrten rohen Völkerschaften besonders germanischer Abstammung, da sie gleich anfangs durch Lehrer, die jenen Grundsätzen zugethan waren, unterrichtet worden, die Form, in der sie einmal das Christenthum aufgefaßt hatten, vesthielten, — und gerade diese Form mochte für diese rohen Völker einen bequemen Übergangs-

punkt bilden. Diese Auffassungsweise der Trinitätslehre mochte ihnen mehr zusagen, als die einen mehr ausgebildeten dialektischen Geist voraussetzende nicenische. Die Lehre **Ulphilas'** war, wie aus der in der neuesten Zeit herausgegebenen Urkunde erhellt, durchaus die eunomianische. Wir erkennen bei ihm auch den beschränkten dogmatischen Eifer des Eunomius, so daß ihm jede andere Auffassung, die homousianische und die homöusianische, besonders aber die erstere, als ganz häretisch und antichristlich erscheint. [1])

---

1) Die Lehre des Ulphilas wird von seinem Schüler so dargestellt: Der Deus solus ingenitus, — qui cum esset solus, non ad divisionem vel diminutionem divinitatis suae (es liegt darin ein Vorwurf gegen die Annahme einer Zeugung aus dem Wesen Gottes), sed ad ostensionem bonitatis et virtutis suae, sola voluntate et potestate impassibilis impassibiliter etc. unigenitum Deum creavit et genuit, fecit et fundavit. (Es sollte eben hervorgehoben werden, daß man sich unter dem Zeugen nichts von einem Schaffen Verschiedenes denken könne.) Homousianorum odibilem et execrabilem, pravam et perversam professionem ut diabolicam adinventionem et daemoniorum doctrinam sprevit et calcavit. Sed et homoeusianorum errorem et impietatem flevit et devitavit et per sermones et tractatus suos ostendit differentiam esse divinitatis patris et filii: et patrem quidem creatorem esse creatoris, filius vero creatorem esse totius creationis, et patrem esse Deum Domini, filium autem Deum esse universae creaturae. Quapropter homousianorum sectam destruebat, quia non confusas et concretas personas, sed discretas et distinctas credebat (also gegen die Homousianer der Vorwurf, daß sie den wahren persönlichen Unterschied in der Trias aufhöben), homoeusion autem dissipabat, quia non comparatas res, sed differentes affectus (daß keine Vergleichung zwischen dem Vater und Sohne stattfinden könne, consequent nach der eunomianischen Lehre) defendebat et filium similem esse patri suo, non secundum Macedonianam fraudulentam pravitatam et perversitatem contra scripturas dicebat. L. c. p. 18. Und vom heiligen Geiste: A patre per filium ante omnia factum. Er berief sich darauf, daß nach der Lehre des Johannes und Paulus durch den Sohn Alles geschaffen worden, also auch der heilige Geist. Sanctus spiritus nec (muß ohne Zweifel et heißen) advocatus (παράκλητος) nec Deus nec Dominus potest dici, sed a Deo per Dominum ut esset accepit, non auctor neque creator, sed illuminator, sed sanctificator, doctor et educator, adjutor et postulator, (der aus den Gläubigen und für sie betet, Röm. 8)

Es scheint zu dem Eigenthümlichen der arianischen Lehrer, wie wir an dem Beispiele des Ulphilas sehen, und der semiarianischen insbesondere, gehört zu haben, daß sie weniger dialektisch geübt, an der einfachen Bibellehre desto treuer vestzuhalten, nichts vortragen wollten, was sie nicht mit wörtlichen Zeugnissen aus der Bibel belegen konnten. Daher sie den Vertheidigern des niceuischen Concils häufig den Vorwurf machten, daß sie zur Dialektik, statt zur Bibel, sich wenden müßten, um das Homousion zu beweisen. [1]) Diese Einfachheit des Lehrvortrags trug vielleicht dazu bei, sie zu Lehrern der rohen Völker mehr geeignet zu machen. Man muß aber gewiß unter diesen arianischen Lehrern nach ihrem religiösen und sittlichen Charakter einen großen Unterschied machen. Zu fanatischer Verfolgungssucht konnten sie durch die große Wichtigkeit, welche sie diesen Differenzen beilegten, leicht hingetrieben werden.

Zu den rohen Völkern, unter welchen der Arianismus Eingang fand, gehörten die Vandalen. Als diese vom J. 430 an das nördliche Afrika in Besitz nahmen, entstand unter ihren Königen Geiserich und Hunnerich manche heftige Verfolgung gegen die Anhänger der niceuischen Lehre. Die vandalischen Fürsten wollten theils für die Bedrükkungen, welche ihre Glaubensgenossen im römischen Reiche erleiden mußten, Rache nehmen, theils waren ihnen Dieje-

---

praedicator. p. 19. Zu dem Testamente, welches Ulphilas zu Constantinopel vor seinem Tode entwarf, sagt er p. 21: Ego Ulfila episcopus et confessor semper sic credidi et in hac fide sola et vera testamentum facio ad Dominum meum, — und seine hier kurz ausgedrückte Lehre stimmt mit der früher gegebenen Darstellung überein. Von dem heiligen Geiste wird gesagt: Unum Spiritum sanctum virtutem illuminantem et sanctificantem, ut ait Christus propter correctionem ad apostolos. (Was sich auf die weitere Entwickelung der christlichen Wahrheit durch den heiligen Geist bezieht.)

1) Der Arianer Maximinus sagt zu Augustin: Si affirmaveris de divinis Scripturis, si alicubi scriptam lectionem protuleris, — nos divinarum Scripturarum optamus inveniri discipuli. Augustin. collat. cum Maxim. Arian. §. 26.

nigen, welche mit den römischen Christen im Glauben übereinstimmten, verdächtig, theils ließen sie sich durch rohe, fanatische arianische Geistliche leiten. Der Bischof Victor von Vita in Numidien hat am Ende des fünften Jahrhunderts eine Geschichte dieser Verfolgung geschrieben.

b. Folgen dieser neuen Gestaltung der Trinitätslehre in Beziehung auf die Schöpfungslehre und manches sich daran Anschließende.

Die neue, nicenische Gestaltung der Dreieinigkeitslehre, welche endlich über das ältere Subordinationssystem den Sieg erhielt, hatte aber auch auf das Ganze der christlichen Gotteslehre einen wichtigen Einfluß. Die Emanationslehre in der Trias ließ überhaupt noch einen Anschließungspunkt für Emanationslehren übrig, und so konnten sich die Fragen über spekulative Kosmogonieen hier anschließen, wie bei dem Origenes. Indem nun aber durch das consequente athanasianische System der scharfe Gegensatz gemacht wurde zwischen dem, was in dem Wesen Gottes gegründet, aus demselben abgeleitet und mit demselben eins ist, wie der Sohn Gottes und der heilige Geist — und dem, was durch einen göttlichen Willensakt aus Nichts [1]) hervorgebracht worden, Allem, was unter dem Begriffe eines Geschöpfes zusammengefaßt werden muß, so wurde dadurch der christliche Schöpfungsbegriff gegen alle Vermischung mit der Emanationslehre verwahrt und auch die Annahme einer ewigen Schöpfung, zu welcher Origenes durch seine spekulative Consequenz hingetrieben worden, zurückgewiesen.

Die Arianer wollten ihren Gegnern nachweisen, daß dasselbe Argument, welches sie für die anfangslose Zeugung des Sohnes gebrauchten, auch eine anfangslose Schöpfung zu behaupten dienen könne. Athanasius sagte: „Man kann sich das Vaterseyn bei Gott nicht als etwas Accessorisches denken, weil man ihn sonst als dem Wandel unterworfen sich vorstellen müßte. So gewiß es seiner würdig war, Vater zu seyn, können wir ihn nie anders als als einen

1) Über den Sinn dieses Ausdrucks s. Bd. II. 2te Aufl. S. 973.

solchen denken.“ [1]) Darauf antworteten die Arianer, daß man darnach auch dem Schaffen Gottes keinen Anfang zuschreiben dürfe. Athanasius aber konnte sich durch diese Einwendung nicht getroffen fühlen; er machte hier geltend den Unterschied zwischen dem, was von außen her durch den Willen Gottes hervorgebracht worden und dem, was in dem Wesen Gottes gegründet ist. Der Begriff von jenem schließt einen Anfang in sich, der Begriff von diesem schließt ihn aus. [2]) Die Frage aber, warum Gott, da das Vermögen zu schaffen immer bei ihm gewesen sey, doch nicht immer geschaffen habe, wies Athanasius als eine Frage wahnsinnigen Fürwitzes zurück. Doch — meinte er — lasse sich auch wohl eine Rechenschaft davon geben, warum es nicht anders seyn konnte. Dem Wesen der Geschöpfe, insofern sie aus Nichts hervorgebracht worden, widerstreite ein ewiges Daseyn. [3]) Aber er bedachte nicht, daß die Begriffe von einem Seyn ohne zeitlichen Anfang und von einem ewigen Seyn keineswegs einander gleich sind, daß ein in der Abhängigkeit von einer höchsten Ursache begründetes Werden ohne zeitlichen Anfang sich denken läßt, so schwer es auch dem in den Fesseln der Zeit befangenen Bewußtseyn wird, einen solchen Begriff vestzuhalten.

Der Scharfsinn des Augustinus erkannte wohl den Unterschied zwischen einem kreatürlichen Werden ohne zeitlichen Anfang und einem ewigen, unbedingten, göttlichen Seyn.

---

1) *Διὰ τοῦτο ἀεὶ πατὴρ καὶ οὐκ ἐπιγέγονε τῷ θεῷ τὸ πατὴρ, ἵνα μὴ καὶ τρεπτὸς εἶναι νομισθῇ· εἰ γὰρ καλὸν τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα, οὐκ ἀεὶ δὲ ἦν πατὴρ, οὐκ ἀεὶ ἄρα τὸ καλὸν ἦν ἐν αὐτῷ.* Orat. I. c. Arian. §. 28.

2) *Τὸ ποίημα ἔξωθεν τοῦ ποιοῦντός ἐστιν, ὁ δὲ υἱὸς ἴδιον τῆς οὐσίας γέννημά ἐστι· διὸ καὶ τὸ μὲν ποίημα οὐκ ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι, ὅτε γὰρ βούλεται ὁ δημιουργὸς, ἐργάζεται. Τὸ δὲ γέννημα οὐ βουλήσει ὑπόκειται, ἀλλὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἰδιότης.* L. c. §. 29.

3) *Ἵνα δὲ κἂν ἀμυδρόν τινα λογισμὸν εὑρόντες μὴ σιωπήσωμεν, ἀκουέτωσαν, ὅτι εἰ καὶ τῷ θεῷ δυνατὸν ἀεὶ ποιεῖν, ἀλλ᾽ οὐκ ἠδύνατο τὰ γεννητὰ ἀΐδια εἶναι, ἐξ οὐκ ὄντων γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται. Τὰ δὲ οὐκ ὄντα πρὶν γένηται, πῶς ἠδύνατο συνυπάρχειν τῷ ἀεὶ ὄντι θεῷ;*

Es war ihm klar, daß man eine ohne zeitlichen Anfang immer dagewesene Geisterwelt annehmen könne, ohne deshalb sie Gott dem allein Ewigen gleichzusetzen und die Lehre von Gott als dem allmächtigen Schöpfer zu beeinträchtigen, weil das anfangslose Werden dem ewigen Seyn nicht gleich sey. [1]) Augustin wurde sich in seinem unbefangenen Denken der in der Abhängigkeit des Geistes von den zeitlichen Anschauungsformen gegründeten Schwierigkeiten bewußt, [2]) und er wollte lieber sein Nichtwissen gestehen, als etwas willkührlich behaupten. [3]) „Ich kehre zurück — sagt er — zu dem, was unser Schöpfer uns wissen lassen wollte, und bekenne, daß das meine Kräfte übersteigt, was er entweder Weisere in diesem Leben erkennen ließ, oder erst den Vollkommenen in einem andern Leben zu erkennen vorbehielt." [4]) In dieser Zurückhaltung wollte er das Beispiel geben, damit seine Leser nicht meinen sollten, alle Fragen beantworten zu können. Diese Selbstbeschränkung erschien ihm als die Bedingung alles wahrhaften Fortschritts. „Denn — sagt er — wenn das Kind nach Verhältniß seiner Kräfte genährt wird, wird es wachsend mehr zu empfangen fähig seyn; wenn es aber mehr, als es vertragen kann, empfängt, wird es erliegen, ehe es wachsen kann." [5]) Wie

1) Et si semper fuerunt (angeli), creati sunt, nec si semper fuerunt, ideo creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate immutabili, isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt, tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. De civitate Dei l. XII. c. 15. §. 2.

2) Wie später Kant, erkannte auch Augustin dieselben Antinomieen in Beziehung auf Raum und Zeit. Wie infinita spatia temporis, so infinita spatia locorum. L. c. l. XI. c. 5.

3) Vereor, ne facilius judicer affirmare quod nescio, quam docere quod scio. L. c. l. XII. c. 15. §. 3.

4) Redeo igitur ad id, quod creator noster scire nos voluit, illa vero, quae vel sapientioribus in hac vita scire permisit, vel omnino perfectis in alia vita scienda servavit, ultra vires meas esse confiteor.

5) Si enim pro viribus suis alatur infans, fiet, ut crescendo plus

Augustin in solchen Dingen zur Demuth des Wissens ermahnte, war er aber auch Gegner einer beschränkten Glaubensrichtung, welche das spekulative Bedürfniß mit Hohn zurückwies. „Siehe! — sagt er in seinen Confessionen [1]) — ich antworte Dem, welcher sagt: Was that Gott, ehe er Himmel und Erde schuf? nicht, was Einer geantwortet haben soll, der der Gewalt einer solchen Frage mit einem Scherz ausweichen wollte: Er bereitete die Hölle Denen, welche nach hohen Dingen grübeln. Lieber möchte ich antworten: Ich weiß nicht, was ich nicht weiß, als den nach hohen Dingen Fragenden verspotten und eine falsche Antwort gutheißen."

Wie Augustin dagegen sich verwahrte, daß man das Schaffen Gottes als ein zeitliches Handeln auffaßte, so wurde er auch dadurch und durch seine aus einem tiefen religiösen Bewußtseyn hervorgehende Weltanschauung zu einer tieferen Auffassung des Verhältnisses zwischen der göttlichen Schöpfung, Erhaltung und Weltregierung und zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen hingeführt. Er ist Der, welcher nach dem Origenes die Entwickelung des Wunderbegriffs zuerst weiter geführt hat, bei dem sich die Keime von Allem finden, was die Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts Tiefes über diesen Gegenstand gesagt haben. Alles in dem Weltlaufe ist nach dem Augustin Verwürklichung dessen, was in den göttlichen Ideen als ein zusammenhangendes Ganze von Ewigkeit her gesetzt war. Es verwürklicht sich nur allmählig in der Zeit, was in der göttlichen Idee zugleich besteht. In dieser Beziehung kann nichts Neues geschehen, was nicht in dieser idealen Weltordnung vorgebildet wäre. Ferner ist in den Kräften und Gesetzen, welche Gott der Schöpfung ursprünglich eingepflanzt, alles Das angelegt, was Gott in dem ganzen

capiat; si autem vires suae capacitatis excedat, deficiet, antequam crescat. L. c.

1) Confess. l. XI. c. 12. §. 14.

Naturlaufe durch oder ohne Vermittelung der Menschen, welche ihm zu Organen dienen, daraus hervorgehen läßt. „Auf andere Weise — sagt Augustinus — ist Alles in dem Worte Gottes, in welchem es nicht als etwas Geschaffenes, sondern als etwas Ewiges ist; anders in den Elementen der Welt, wo Alles, was einst werden sollte, zugleich geschaffen war (der Anlage nach); auf andere Weise in den Dingen, welche nach den zugleich geschaffenen Ursachen nicht zugleich, sondern jedes zu seiner Zeit geschaffen werden." [1]) Er bekämpft die Meinung Einiger, daß, nachdem die Welt einmal von Gott geschaffen worden, alles Übrige durch die Welt selbst, wie es Gott geordnet und geboten habe, gewürkt werde, Gott selbst aber nichts mehr würke. Gegen Solche führte er die Worte Joh. 5, 17 an, und er setzt hinzu: „Mögen wir also glauben oder, wenn wir es vermögen, erkennen, daß Gott würkt bis hieher, so daß, wenn seine Würksamkeit den von ihm geschaffenen Dingen entzogen würde, Alles unterginge." [2]) Sehen wir nun auf jene ideale göttliche Weltordnung, so hangt in dieser Alles zusammen. Was Wunder genannt wird und was nach dem gewöhnlichen Naturlaufe erfolgt, ist auf gleiche Weise darin begründet. Alles ist auch auf gleiche Weise Werk des Gottes, ohne dessen fortgehende schöpferische Würksamkeit nichts bestehen kann. Doch nicht Alles, was Gott würkt, verhält sich auf gleiche Weise zu den der Natur bei der Schöpfung eingepflanzten Kräften. In dieser Hinsicht ist zu unterscheiden das, was Gott aus diesen selbst hervorgehen läßt, und das, was neu hinzukommende göttliche Ein-

1) Haec aliter in verbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt: aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt: aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non jam simul, sed suo quaeque tempore creantur. De Genesi ad literam l. VI. §. 17.

2) Sic ergo credamus, vel si possumus etiam intelligamus, usque nunc operari Deum, ut si conditis ab eo rebus operatio ejus subtrahatur, intercidant. L. c. l. V. §. 40.

würkungen und Kräfte voraussetzt. Dies macht den Unterschied zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen. Aber auch das Übernatürliche ist nichts der Natur Zuwiderlaufendes; denn vermöge der Alles überschauenden göttlichen Weisheit, des Zusammenhanges in allem Handeln Gottes ist auch die Natur ursprünglich angelegt auf alles Das, was, wenn auch unter neu hinzukommenden Einflüssen, in ihr zu Stande kommen sollte. Wir wollen das hier Entwickelte mit den eigenen Worten Augustins belegen. „Die Elemente dieser leiblichen Welt haben ihre bestimmte Kraft und Eigenschaft, was jedes vermag oder nicht vermag, was aus jedem werden oder nicht werden kann. Aus diesen Urgründen der Dinge geht Alles, was erzeugt wird, zu seiner Zeit hervor. Die Macht des Schöpfers vermag aber auf eine über diesen natürlichen Lauf hinausgehende Weise aus allem Diesem etwas Anderes zu machen, als was in jener ursprünglichen den Samen von Allem enthaltenden Anlage begründet ist. Doch nichts Anderes, als was der Möglichkeit nach auch darin angelegt ist, insofern es von Gott daraus hervorgebracht werden könnte; [1]) denn seine Allmacht ist keine Willkühr, sondern die Allmacht der Weisheit, und er bringt aus jeder Sache zu seiner Zeit hervor, was daraus hervorbringen zu können er schon bei der Schöpfung erzielte." [2]) „Gott, der Schöpfer der ganzen

---

1) Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in iis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit. De Genesi ad literam l. IX. §. 32.

2) Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est, et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit, ut possit. L. c. Daher sagt er, daß die causales rationes, quas Deus mundo indidit, seyen ad utrumque modum habiles creatae, sive ad istum, quo usitatissime temporalia transcurrunt, sive ad illum, quo rara et mirabilia fiunt, sicut Deo facere placuerit, quod tempori congruat. L. c. l. VI. §. 25.

Natur, — sagt Augustin — thut nichts, was der Natur zuwider ist; denn das ist das einer jeden Sache Naturgemäße, was Der thut, von dem alles Maaß, alle Zahl und Ordnung der Natur herrührt. Wir sagen auf nicht unpassende Weise, daß Gott etwas der Natur Widerstreitendes thue, wenn es dem uns bekannten Naturlaufe widerstreitet. Diesen uns bekannten gewöhnlichen Naturlauf pflegen wir auch Natur zu nennen, und wenn Gott dawider etwas thut, wird es Wunder genannt. Gegen jenes höchste Gesetz der Natur aber, welches von der Kenntniß der Gottlosen wie der Schwachen fern ist, würkt Gott eben so wenig etwas, als er gegen sich selbst etwas würkt." [1])

So sieht Augustin das unmittelbare Würken Gottes in der ganzen Natur und betrachtet das Wunder nur als Anregung für Diejenigen, welche auf das Würken Gottes, das sich ihnen unter dem gewöhnlichen Naturlaufe verbirgt, nicht achten. „Wer — sagt er — betrachtet die Werke Gottes, durch welche diese ganze Welt regiert wird, und wird nicht von Wundern hingenommen und überschüttet? Wenn er die Kraft Eines Samenkorns betrachtet, so ist es eine große Sache, etwas, das den Betrachtenden in Staunen setzen muß. Aber weil die Menschen ihre Aufmerksamkeit auf etwas Anderes richtend, auf die Werke Gottes, in denen sie täglich Gott preisen sollten, nicht achteten, so hat Gott sich vorbehalten, einiges Ungewöhnliche zu vollbrin-

---

1) Deus creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae. Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id, quod novimus in natura. Hanc etiam enim appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, mirabilia nominantur. Contra illam vero summam naturae legem a notitia remotam sive impiorum sive adhuc infirmorum tam Deus nullo modo facit, quam contra se ipsum non facit. Contra Faustum l. XXVI. c. 3.

gen, um die gleichsam schlafenden Menschen durch Wunder zu seiner Verehrung zu erwecken." [1])

c. Die Lehre von der Person Christi.

Mit der Geschichte der Lehre von dem göttlichen Wesen Christi hängt die Geschichte der Lehre von seiner menschlichen Natur und dem Verhältnisse des Menschlichen zum Göttlichen in seiner Person genau zusammen; denn die entgegengesetzten Richtungen in der Auffassung jener Lehre mußten ihren Einfluß auch auf die verschiedenartige Auffassung dieser Lehre verbreiten. Diejenigen, welche den Begriff von der Gottheit Christi mit größerer Strenge auffaßten, mußten dadurch auch zu einem schärfer ausgeprägten Begriff von seiner menschlichen Natur hingeführt werden, so daß sie die Prädikate der göttlichen und der menschlichen Natur mehr von einander sonderten, um sich gegen die Übertragung menschlicher Beschränktheit auf das göttliche Wesen Christi verwahren zu können. Diejenigen aber, welche den Logos nur als das vollkommenste der Geschöpfe anerkannten, hatten daher auch kein dogmatisches Interesse, von demselben eine seine Verbindung mit dem menschlichen Leibe vermittelnde vernünftige Seele zu unterscheiden. Vielmehr war es ihrem dogmatischen Interesse günstig, keine solche Unterscheidung zu machen, um Alles, was sich sonst auf die menschliche Seele in Christo beziehen ließ, als Beleg für das nicht absolute Seyn des Logos selbst gebrauchen zu können. Dies ist auf Arius und Eunomius [2])

---

2) Quis est, qui considerat opera Dei, quibus regitur et administratur totus hic mundus, et non obstupescit obruiturque miraculis? Si consideret vim unius grani, magna quaedam res est, horror est consideranti. Sed quia homines in aliud intenti perdiderunt considerationem operum Dei, in qua darent laudem quotidie creatori, tanquam servavit sibi Deus inusitata quaedam, quae faceret, ut tanquam dormientes homines ad se colendum mirabilibus excitaret. In Joann. evangel. c. 2. Tract. VIII. §. 1.

1) Aus Gregor. Nyss. orat. II. T. II. f. 482 erhellt, daß es in dem

anzuwenden. Wenn aber von den Vertheidigern des Homousion die Unterscheidung der beiden Naturen ihnen entgegengehalten wurde, so beschuldigten sie dieselben, die wahre persönliche Einheit des Gottmenschen zu läugnen, aus dem Einen Gottessohne und dem Einen Christus zwei Gottessöhne und zwei Christus zu machen.[1]) Ähnliches, wie in der vorigen Periode dem Origenes, als dieser zuerst die Lehre von der vollständigen Menschennatur Christi systematischer ausbildete, war zum Vorwurf gemacht worden.

Der Arianismus ließ, wie wir gesehen haben, weder dem Göttlichen noch dem Menschlichen in Christo das volle Recht widerfahren: das Zweite war die natürliche Folge des Ersten. Marcellus von Ancyra aber wurde von dem entgegengesetzten Punkte aus zu einem ähnlichen Ergebnisse hingetrieben. Indem er es sich zum Gegenstande eines einseitigen Interesses machte, den Logos zu verherrlichen, war er bereit, für diesen Preis, um nur die Absolutheit des Logos behaupten zu können und jeden Schein der Abhängigkeit und Unterordnung von ihm fern zu halten, lieber die wahrhafte Realität des Menschlichen in Christo zu opfern. Es gehörte zum Nachtheiligen dieser in abstrakten Formeln sich bewegenden Streitigkeiten, daß man, statt von einer Totalanschauung der Person Christi in ihrer geschichtlichen Selbstoffenbarung auszugehen, die Lehre vom Logos getrennt für sich auf abstrakte Weise behandelte. Unabhängig von der Betrachtung des historischen Christus hatte sich Marcellus die Idee von einer *δραστικὴ ἐνέργεια* des Logos gebildet, auf welche er alles Das übertrug, was er auf den Logos selbst unbeschadet seiner Absolutheit nicht beziehen zu können glaubte. Wie alles zur Offenbarungsthätigkeit des Logos Gehörende, eignete er auch die ganze zeitliche

---

Glaubensbekenntnisse des Eunomius heißen muß: „*οὐκ ἀναλαβόντα ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἀνθρώπου.*"

1) S. Eunomius gegen Basilius. Gregor. Nyss c. Eunom. orat. IV. f. 578.

größere Bedeutung für ihn gewonnen hat
der Anschauung Dessen, dem nichts fehl
Reinmenschlichen gehört, des wurklichen
gangen wäre. Da dies nicht der Fall
er sich genöthigt, eine wahre menschliche S
zu läugnen, und vielmehr die besondere Of
keit des Logos zum Beseelenden des Leibes
Nach seiner Idee vom Logos konnte dies
ganzes unendliches Wesen seyn, sondern
partielle Würksamkeit desselben, wodurch d
lichkeit Christi gebildet wurde. Die δραστι
Logos, welche den Leib Christi sich anei
Personbildende in ihm. Wir wissen nicht,
diese Thätigkeit des Logos genauer bestim
keine genauere Erklärungen von ihm dar
seyn, daß er, dessen dogmatisches Interesse
vom Logos ganz verschlungen wurde, sein
diesen Punkt gar nicht hinrichtete. Auf a
er, wenn er seine Gedanken mit klarem Be
entwickelte, zu einer solchen Auffassung
nische hingeführt werden.

Nun müssen wir auf diesen merkwürdig
der Lehre des Marcellus aufmerksam ma
einen Seite mußte er, indem er ...

auch zu seiner Auffassung von dem Zweck und Ziel der Erlösung wohl paßte, daß diese Aneignung der menschlichen Natur durch den Logos dazu dienen sollte, dem durch den Satan betrogenen und besiegten Menschen den Sieg über denselben zu verschaffen, die zu einem göttlichen Leben erhobene menschliche Natur zu verherrlichen, die höchste Würde ihr mitzutheilen. [1]) Aber von der andern Seite trieb ihn sein alles Andere zurückdrängendes Interesse für die Logoslehre, Christus als Menschen zu einem bloßen Mittel zu machen, einem Mittel, welches von selbst wegfallen mußte, wenn der Zweck, zu dem es dienen sollte, erreicht worden, und so mußte er die Menschheit Christi zu etwas bloß Accidentellem, von dem Logos einst ganz Abzustreifendem herabwürdigen.

Wenn Spätere in gezwungene Erklärungen des Kolosserbriefes verfielen, weil sie die Lehre von der Gottheit Christi nicht darin finden wollten, so wurde Marcellus durch ein Interesse von entgegengesetzter Art, um nichts annehmen zu müssen, wodurch die Absolutheit des Logos ihm getrübt werden zu können schien, zu solchen gezwungenen Auslegungen genöthigt. Weil er unter dem Bilde des unsichtbaren Gottes, dem Erstgeborenen, nicht den Logos an sich verstehen zu können glaubte, mußte der durch die *δραστικὴ ἐνέργεια* des Logos gebildete Mensch darunter verstanden werden. Und also konnte unter der hier von ihm ausgesagten Schöpfung nur die neue geistige Schöpfung, die durch Christus hervorgebracht worden, gemeint seyn, und diese mußte in

1) Die Worte Joh. 12, 28 erklärend, sagt Marcellus: *Ἵνα δι' ὑπερβολὴν τῆς φιλανθρωπίας ἐν τῇ μετὰ τὴν ἀνάστασιν τῆς σαρκὸς δευτέρᾳ δόξῃ τὸν πρότερον θνητὸν ἄνθρωπον ἀθάνατον ἀπεργάσηται καὶ τοσαύτῃ αὐτὸν δοξάσῃ δόξῃ, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸν τῆς προτέρας ἀπαλλαγῆναι δουλείας, ἀλλὰ καὶ τῆς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀξιωθῆναι δόξης·* — und nachher: *Ἵνα ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἀπατηθέντα πρότερον τὸν ἄνθρωπον, αὐτὸν αὖθις νικῆσαι τὸν διάβολον παρασκευάσῃ· διὰ τοῦτο ἀνείληφε τὸν ἄνθρωπον, ἵνα ἀκολούθως τοῦτον ἀπαρχὴν τῆς ἐξουσίας παραλαβεῖν παρασκευάσῃ.* Euseb. c. Marcell. Ancyran. l. II. f. 48. 49.

ihren Folgen auch auf die höheren Geister ausgedehnt werden, wie dies damit zusammenhangt, daß Christus nach seiner Auferstehung über die ganze übrige Schöpfung erhoben worden. Der Erstgeborene ist Christus nur als der erste neue Mensch, der Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, das Ziel von Allem, durch den die Einheit der Schöpfung nach Besiegung alles Bösen hergestellt werden soll.[1]) So bezog er auf diese durch Christus hervorgebrachte neue Schöpfung auch die Worte Spr. 8, 22. 23; er setzte damit in Verbindung, was Paulus gesagt, daß Keiner einen andern Grund, als den, welcher sey Christus, legen könne, und verstand dies von der Vorherbestimmung dessen, was Grundlage des Reiches Gottes werden sollte.[2]) Da ihm aber gegen die Idee des Logos der persönliche Christus ganz zurücktritt, da ihm nur auf das vorübergehende Moment der den Leib beseelenden *δραστικὴ ἐνέργεια* des Logos Alles ankommt, so entsteht ihm die Frage: Wozu soll denn diese noch fortdauern, wenn der Zweck, die vollkommene Erlösung, der vollständige Sieg über das Reich des Bösen erreicht worden, wenn nach der Auferstehung die Erlöseten zum vollkommenen Genusse der Seligkeit gelangt sind? Der Logos hat ja die ihm fremdartige *σὰρξ* zur Verbindung mit sich aufgenommen, nur damit jener Zweck erreicht werden sollte. Marcellus beruft sich darauf, daß Christus selbst sage: Das Fleisch ist nichts nütze, der Geist ist es, der lebendig macht. Wie sollte also — schließt er — das Fleisch, das nichts nützt, in aller Ewigkeit mit dem Logos verbunden bleiben, wie sollte die von ihm angenommene

---

1) *Πρωτότοκον εἶναι τὸν πρῶτον καινὸν ἄνθρωπον, εἰς ὃν τα πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι ἐβουλήθη ὁ θεός. Ἀκούεις, ὅπως οὐ μόνον ταῦτα, ἀλλὰ καὶ τὰ προϋπάρχοντα ἔν τε οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ κατὰ τὴν καινὴν κτίσιν ἐκτίσθαι συμβαίνει.* c. Marcell. l. II. f. 44.

2) *Θεμέλιον μὲν τοῦτον ὀνομάζων τὴν κατὰ σάρκα αὐτοῦ προορισθεῖσαν οἰκονομίαν.* L. c. f. 45.

Knechtsgestalt immerdar ihm beiwohnen? [1]) So wurde er durch seine einseitige Logoslehre zu dem Ergebnisse hingetrieben, daß der Logos aus jener besonderen Offenbarungsform durch die angeeignete σὰρξ zuletzt, wenn jener Zweck erreicht worden, wieder heraustreten, die menschliche Hülle wieder abwerfen, daß das besondere Reich Christi dann ein Ende nehmen und nur das allgemeine Reich, das allgemeine Seyn und die allgemeine Thätigkeit des mit dem Vater eins seyenden Logos zurückbleiben werde, wobei er sich auf 1. Korinth. 15, 28 und auf das ein Ende bezeichnende „bis" Ps. 110, 1 berief. [2])

Es erhellt, wie sehr das wahre Moment der Erlösungslehre durch die Richtung Marcells beeinträchtigt, wie die Kluft zwischen Gott und der Kreatur wieder hervorgehoben, die Bedeutung der Persönlichkeit verkannt wird, wenn Marcellus sagt: „Wenn aber Jemand sagen wollte, das menschliche Fleisch sey deshalb des Logos würdig, weil er es durch die Auferstehung unsterblich gemacht habe, so erkenne er, daß nicht Alles, was unsterblich, deshalb etwas Gottes Würdiges ist; denn Gott ist größer als die Unsterblichkeit selbst. Er, der durch seinen Willen auch das Nichtseyende unsterblich machen kann. Daß aber nicht alles Unsterbliche in die Einheit mit Gott aufgenommen zu werden würdig ist, erhellt daraus, weil die Engel, obgleich unsterblich, der Einheit mit Gott dadurch nicht näher stehen." [3]) Nun

---

1) *Πῶς ἐγχωρεῖ τὴν ἐκ γῆς τε οὖσαν καὶ μηδὲν ὠφελοῦσαν [σάρκα] ἐν τοῖς μέλλουσιν αἰῶσιν αὐτῷ λυσιτελοῦσαν συνεῖναι τῷ λόγῳ; πῶς ἔδει τὴν τοῦ δούλου μορφὴν ἣν ἀνείληφεν ὁ λόγος, μορφὴν οὖσαν δούλου συνεῖναι τῷ λόγῳ;* c. Marcell. l. II. f. 44.

2) *Οὐκοῦν ὅρον τινὰ δοκεῖ ἔχειν ἡ κατὰ ἄνθρωπον αὐτοῦ οἰκονομία τε καὶ βασιλεία.* L. c. f. 51.

3) *Ὅτι οὐ πᾶν ὅπερ ἀθάνατον, τοῦτο ἄξιον θεοῦ· μείζων γὰρ καὶ αὐτῆς τῆς ἀθανασίας ὁ θεός, ὁ τῇ ἑαυτοῦ βουλήσει καὶ τὰ μὴ ὄντα ἀθάνατα ποιεῖν δυνάμενος. Ἔτι δὲ οὐ πᾶν τὸ ἀθάνατον ἑνῶσθαι θεῷ ἄξιον δῆλον, ὅτι καὶ ἀπὸ τοῦ ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας καὶ ἀγγέλους ἀθανάτους ὄντας μηδὲν διαφορεῖν τῇ ἑνότητι τοῦ θεοῦ.* L. c. f. 52.

mußte er aber doch wohl fühlen, wie sehr er mit einer solchen Behauptung in's Gedränge kam, wie er sich in einen Streit mit der biblischen Lehre, die er besonders vesthalten wollte, verwickelte. Es trat ihm die Frage entgegen: Was soll denn aus dieser zur Unsterblichkeit erhobenen σάρξ werden? „Darauf zu antworten — sagt er — übersteigt unsere Erkenntniß. Wir sehen nur im Räthsel und Spiegel, unser Erkennen ist Stückwerk. Das werden wir dann erst einsehen, wenn wir von Angesicht zu Angesicht schauen werden. Daher frage mich nicht über das, worüber ich nichts Bestimmtes von der heiligen Schrift vernommen habe. Daher vermag ich nicht, von dieser göttlichen mit dem Logos verbundenen σάρξ etwas Bestimmtes zu sagen. Ich glaube aber nun der heiligen Schrift, daß Ein Gott ist und dessen Logos, der aus dem Vater hervorgegangen, damit Alles durch ihn werden sollte, nach der allgemeinen Wiederherstellung aber dem Gott und Vater, der ihm Alles unterworfen hat, sich unterwerfen wird, damit der Logos so in Gott sey, wie er auch vorher war." [1])

Der Schüler Marcells, Photinus, Bischof von Sirmium in Niederpannonien, wurde, indem er die von diesem empfangene Lehre weiter entwickelte, über die Grenze, welche dieser sich setzen wollte, hinausgeführt. Er konnte bei der unbestimmten, schwankenden Weise, wie Marcell über die Menschheit Christi sich aussprach, nicht stehen bleiben. Das Streben, den Widerspruch, den dieser hatte stehen lassen, aufzulösen, trieb ihn weiter. Wenn Marcell nur von dem Interesse für die Logoslehre ausgegangen war und er nur, indem er dieses vesthalten wollte, zu seiner eigenthümlichen Auffassung der Christologie hingeführt wurde, so richtete hingegen Photin seine Aufmerksamkeit auf die ganze Lehre von der Person Christi, und er suchte sich eine angemessene Begriffsbezeichnung für diese zu bilden. So kam er zu einer dem Sabellianismus durchaus verwandten Auffassung.

1) c. Marcell. l. II. f. 53.

Er betrachtete den Logos als die göttliche Vernunft, die entweder in Gott verborgen denkende oder nach außen hin sich offenbarende, würksame, der *λόγος ἐνδιάθετος* oder *προφορικός*. [1]) Den Namen Sohn Gottes wollte er nicht auf den Logos, sondern nur auf den in der Zeit erschienenen Christus anwenden. Erst mit der Geburt von der Maria — lehrte er — habe das Daseyn des Sohnes Gottes begonnen, vorher sey er nur in der göttlichen Idee, der göttlichen Vorherbestimmung nach dagewesen. So erklärte er die alttestamentlichen Stellen, welche von einer messianischen Präexistenz verstanden wurden. [2]) Wie Sabellius betrachtete er eine gewisse Einstrahlung des göttlichen Wesens in der Form des Logos als das Personbildende in Christo, die menschliche Persönlichkeit Christi als eine aus einer gewissen Hypostasirung des Logos hervorgegangene. Es wird daher als seine Lehre bezeichnet, daß das sich ausbreitende Wesen Gottes den Sohn Gottes mache, oder das sich Ausbreiten des göttlichen Wesens der Sohn zu nennen sey. [3]) Auch Photin lehrte, wie Marcell, daß das besondere Reich Christi ein Ende nehmen werde, wenn jenes letzte Ziel erreicht sey. [4]) Aber er wird wohl von Marcell

---

1) Die von dem ersten Concil zu Sirmium i. J. 357 der Lehre Photin's entgegengestellten Antithesen sind für die Charakteristik desselben besonders wichtig. Hier finden wir diese Formel: *Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν λόγον λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀνάθεμα ἔστω.*

2) S. Epiphan. haeres. 51: *Ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ ἦν, ἀλλ' οὐκ ἦν υἱός.* Von der Stelle Daniel 7, 13: *Τοῦτο προκαταγγελτικῶς ἔλεγεν, οὐχ ὡς τοῦ υἱοῦ ὑπάρχοντος, ἀλλὰ δὴ ὃ ἔμελλεν υἱὸς καλεῖσθαι μετὰ τὴν Μαρίαν, προχρηστικῶς τὰ πάντα ἀναφέρεται εἰς αὐτόν· ἀπαρχῆς δὲ οὔπω ἦν, λόγος δὲ ἦν, καθάπερ ἐν ἐμοὶ ὁ λόγος.* Damit stimmen auch die Antithesen des sirmischen Concils überein.

3) Der sirmische Anathematismus: *Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὀνομάζει.* Wohin auch dies gehört: *Εἴ τις τὸν ἀγέννητον ἢ μέρος αὐτοῦ ἐκ Μαρίας λέγειν γεγεννῆσθαι τολμᾷ.*

4) Darauf bezieht sich die Antithese in dem sirmischen Glaubensbekenntnisse von Christus: *Οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυστος οὖσα διαμένει*

dadurch sich unterschieden haben, daß er, wenngleich er ein bevorstehendes Ende des Reiches Christi behauptete, doch dies nicht auf die durch Einstrahlung des Logos gebildete Persönlichkeit Christi ausdehnte, sondern dieser eine ewige Dauer beilegte. Wäre dies nicht der Fall gewesen, so würde man ihm diese Beeinträchtigung der Würde Christi wohl zum Vorwurf gemacht haben. Aus den sirmischen Antithesen läßt sich auch wohl schließen, daß er die Namen „heiliger Geist" und „Paraklet" nur auf die Thätigkeit Gottes oder Christi bezog.

Von der eigentlichen Lehre Photins muß man nun aber das, was gewöhnlich unter diesem Namen verstanden wurde, unterscheiden. Die feinen Unterschiede zwischen den Lehren der Monarchianer wußte man nicht zu bemerken, und da Photin mit der samosatenischen Lehre von der Trias manches Ähnliche hatte, konnte man desto leichter seine ganze Lehre mit der samosatenischen verwechseln.

Im Gegensatze gegen diese beiden Richtungen in der Auffassung der Lehre von Christus, die arianische und die sogenannte photinianische, d. h. also eigentlich die samosatenische, bildeten sich nun die beiden Tendenzen in dem dogmatisch-polemischen Interesse, die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi von der einen, und die wahre persönliche Vereinigung beider Naturen von der andern Seite zu behaupten. Je nachdem die eine oder die andere Tendenz vorherrschte, konnten nun auch Differenzen in der Auffassung der Lehre sich bilden. Indem man aber die Annahme der persönlichen Einheit bei der Vollständigkeit einer in die Verbindung mit dem Logos aufgenommenen Menschennatur als das Wesentliche vestzuhalten suchte, konnten dabei noch manche Differenzen eigenthümlicher Auffassung, unbeschadet der Glaubenseintracht, bestehen. [1]) Die angesehensten Kirchen-

---

εἰς τοὺς αἰῶνας ἀπείρους. Ἔσται γὰρ καθεζόμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.

1) Wie z. B. Hilarius von Poitiers das Eigenthümliche seiner Lehre

lehrer, ein Athanasius, ein Basilius von Cäsarea und ein Gregor von Nazianz bemühten sich, die Glaubenseintracht von dieser Seite zu erhalten und die aufkeimenden Spaltungen zu unterdrücken. Aber schon war der Keim solcher Gegensätze vorhanden, die nicht mehr zurückgedrängt werden konnten, sondern sich unaufhaltsam weiter entwickeln mußten.

Von besonderer Bedeutung ist der Einfluß der beiden großen Kirchenlehrer Kappadociens, des Gregor von Nazianz und des Gregor von Nyssa auf die Entwickelung dieser Lehre. Wir finden bei ihnen die Fortbildung der durch Origenes gegebenen Richtung. Sie nehmen von dem Origenes die Lehre auf, daß sich der Logos durch die Vermittelung einer vernünftigen menschlichen Seele (einer ψυχὴ νοερὰ) mit der sinnlichen Natur verbunden habe. Das Wesentliche dieser Verbindung, die Merkmale der persönlichen Einheit, setzten sie darin, daß der göttliche Logos alle Theile der menschlichen Natur in die Gemeinschaft mit sich aufgenommen und sie durchdrungen habe. Sie behaupteten

---

so ausdrückte: „Christum sibi animam assumsisse ex se et corpus per se," d. h. eine aus seinem göttlichen Wesen auf gewisse Weise abgeleitete, demselben besonders verwandte Seele, und einen durch göttliche Einwürkung auf wunderbare Weise so gebildeten Körper, daß er, wenngleich der Gestalt nach den übrigen menschlichen Körpern gleich, doch von höherer Natur war, so daß er sich allen sinnlichen Affektionen, denen er nicht durch natürliche Nothwendigkeit unterworfen war, nur aus freiem Entschlusse nach besonderer Absicht zum Heile der Menschen unterzog, κατ' οἰκονομίαν. S. Hilar. de trinitate l. IX. et X. Eine der von Clemens Alexandrinus in der vorigen Periode aufgestellten ähnliche Lehre, nach der freilich insbesondere in Beziehung auf das Letzte, das Ideal rein menschlicher Tugend, welches Christus darstellen mußte, um Erlöser der Menschheit und Urheber einer neuen sittlichen Schöpfung in derselben zu seyn, nicht recht verstanden werden konnte. Zu dem Zweiten ließ sich Hilarius verführen durch die falsche ascetische Ansicht, welche die Sünde aus der Sinnlichkeit besonders ableitete; bei der ersteren Behauptung aber schwebte ihm das Richtige vor, daß die menschliche Natur Christi nicht als eine aus dem natürlichen Entwickelungsgange der sündhaften Menschheit hervorgehende betrachtet werden könne.

zwar, daß diese Durchdringung, der Potenz nach, gleich von dem ersten Augenblicke des menschlichen Daseyns vor sich gegangen, aber mit Origenes lehrten sie zugleich, daß die Folgen derselben, in Rücksicht auf alle Theile der menschlichen Natur, sich vollends erst nach Christi Auferstehung entwickelt hätten, daß mit seiner Verherrlichung auch sein Körper zu einem dem göttlichen Wesen analogen Zustande verklärt worden.[1])

Gegen die Beschuldigung des Eunomius, daß mit der Annahme einer vollständigen Menschennatur in Christo neben der göttlichen eine Zweiheit in ihm gesetzt werde, sagt Gregor von Nyssa: „Allerdings würde eine solche Zweiheit stattfinden, wenn in Christo neben der göttlichen Natur eine fremdartige in ihren eigenthümlichen Merkmalen und Eigenschaften bestände. Da aber Alles nach der Analogie der göttlichen Natur umgebildet worden, in welche die menschliche, wie das Holz in das Feuer, aufgegangen, so finde keine solche Unterscheidung mehr statt.“[2]) Aus dieser Theorie wurde die Berechtigung zu einer Übertragung der göttlichen Prädikate auf die menschliche Natur, und umgekehrt, zu einer gegenseitigen Verwechselung der Prädikate abgeleitet.[3]) Wie bei dem Gregor von Nyssa die Grundsätze der origenistischen Glaubenslehre überall schärfer hervortreten, als bei dem Gregor von Nazianz, so behauptete er, daß der verherrlichte Körper Christi durch das Aufgehen (die ἀνάκρασις) in das Wesen der göttlichen Natur, Schwere, Gestalt, Farbe, Beschränkung, alle Eigenschaften der sinnlichen Natur abgelegt habe; eine eigentlich menschliche Natur sey ihm nur während seiner irdischen Erschei-

---

1) S. Bd. II. 2te Aufl. S. 1102.

2) Man sieht hier manches dem späteren Monophysitismus Analoge. S. Gregor. Nyss. orat. IV. f. 589. T. III. f. 265. Dessen ep. ad Theophilum.

3) Die ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων, welche nachher die Ursache so vieles Streites wurde.

nung zuzuschreiben. Er lehrte daher auch eine Allgegenwart der verherrlichten Menschheit Christi: „Auf dieselbe Weise, wie Christus in den überirdischen Regionen ist, ist er auch mit uns in allen Theilen der Welt.“ [1])

Im Gegensatze gegen diese aus der origenistischen Theologie abgeleitete Theorie bildete sich das System des jüngeren Apollinaris, eines durch das Studium der alten griechischen Literatur wissenschaftlich ausgebildeten Mannes aus Laodicea in Syrien, zuletzt Bischof dieser Stadt. Was die ganze theologische Richtung dieses Mannes betrifft, so gehörte er zu Denen, welche keinen blinden Glauben wollten, sondern eine Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Glauben und Erkennen, eine auch die denkende Vernunft befriedigende Darstellung der Glaubenslehre erzielten. Die Untersuchung der Glaubenslehren sollte dazu dienen, wie er meinte, daß man sich des Inhalts derselben vollständig und klar bewußt würde und die von anderen Standpunkten herrührenden fremdartigen Elemente, welche sich auf unwillkührliche und unbewußte Weise damit vermischt hatten, davon sonderte. Die wissenschaftliche Entwickelung sollte den begrifflichen, dem reinen Inhalte entsprechenden Ausdruck der Glaubenslehre geben. So bemerkte er namentlich, wie unvermerkt der jüdische und der heidnische Standpunkt in das christliche Bewußtseyn sich einmischten, und es bedürfe daher zur Reinerhaltung des christlichen Glaubens einer Verwahrung gegen jene Vermischung durch diese begriffliche Auffassung. „Der Glaube allein — behauptete er gegen Diejenigen, welche immer nur vom Glauben sprachen und alle neue Untersuchung zurückwiesen — sey noch nicht etwas Gutes, sondern

---

1) Milder drückt sich Gregor von Nazianz aus, daß man dem verherrlichten Körper zwar keine eigentlich sinnliche Beschaffenheit, aber auch kein geistiges Wesen (φύσις ἀσώματος) zuschreiben, daß man von der Beschaffenheit seines verherrlichten Körpers (θεοειδεστέρου σώματος) nichts weiter bestimmen könne. Gregor. Naz. orat. XL. f. 671.

es komme auf dessen Inhalt an: nur der fromme Glaube, der den ächten christlichen Inhalt in sich fasse, sey etwas Gutes. Um aber diesen Inhalt rein zu bewahren, die unfrommen Elemente abzuwehren, dazu bedürfe es der Untersuchung. Der Glaube ohne Prüfung habe auch der Eva nichts genützt. Also müsse auch der Glaube der Christen ein von Prüfung begleiteter seyn, damit er nicht unvermerkt mit den Meinungen der Heiden oder Juden sich vermische." [1]) Er wollte keinen schroffen Supranaturalismus, sondern eine solche Auffassung des Übernatürlichen, wobei auch die Natur in ihren Rechten anerkannt würde, das Übernatürliche in der Zusammenstimmung mit dem Natürlichen, wie dies Princip ausgesprochen ist in den Worten: „Die Natur wird nicht zerstört von ihrem Schöpfer", [2]) in welchen Worten dies ausgesagt ist, daß Gott auch das Übernatürliche nicht auf solche Weise würke, daß dadurch die Naturgesetze umgestoßen, die in den Gesetzen seiner Natur gegründete Eigenthümlichkeit eines Wesens zerstört werde. Es wird daraus folgen, was Apollinaris an jener Stelle auch ausdrücklich daraus ableitet, daß Gott alle Wesen auf eine ihrer eigenthümlichen Natur entsprechende Weise als seine Organe gebrauche, also z. B. mit der formalen Freiheit begabte vernünftige Wesen auf keine solche Weise, daß ihre Eigenthümlichkeit als freie Wesen dadurch vernichtet werde, nicht auf solche Weise, daß das, was sie von den Naturwesen unterscheide, dadurch aufgehoben werde. Es erhellt, wie folgenreich das hier ausgesprochene Princip ist.

Das Interesse für das Eigenthümliche des christlichen

---

1) *Μόνον τὴν εὐσεβῆ πίστιν ἀγαθὸν ἦν νομίζεσθαι· μηδὲ γὰρ τῇ Εὔᾳ συνενεγκεῖν τὴν ἀνεξέταστον πίστιν, ὥστε προσῆκε καὶ τὴν τῶν Χριστιανῶν ἐξητασμένην εἶναι, μή που λάθῃ ταῖς τῶν Ἑλλήνων ἢ τῶν Ἰουδαίων συνεμπεσοῦσα δόξαις* Gregor. Nyss. Antirrhetic. c. Apollinar. (Zacagni monum. vet. T. I.) p. 130.

2) *Οὐ φθείρεται ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτήν.* L. c. p. 245.

Glaubens und das wissenschaftliche Interesse waren bei ihm mit einander verbunden. Es war ihm eben darum zu thun, durch seine Untersuchungen das supernaturale Element des christlichen Glaubens, das er durch manche für rechtgläubig geltende Auffassungen gefährdet glaubte, zu seiner vollen Geltung zu bringen. So schien ihm namentlich durch die von dem Origenes herrührende Auffassung von einer vernünftigen menschlichen Seele, welche sich der Logos als das Organ seiner Selbstoffenbarung in der Menschheit angeeignet habe, die Lehre von Christus als dem Gottmenschen ihrer wahren Bedeutung beraubt worden. Unmerklich sey man von diesem Punkte aus dahin gerathen, einen bloßen Propheten, der einer besonderen Erleuchtung durch den Logos genossen, an die Stelle des Gottmenschen zu setzen. Es war ihm, wie den älteren, von Origenes bestrittenen Patripassianern, das Wichtigste, gerade dies vestzuhalten, daß in der Erscheinung Christi Gott selbst unmittelbar sich offenbare. Er meinte mit mathematischer Nothwendigkeit darthun zu können,[1]) wie man sich die Anschauung von der Person Christi bilden müsse, wenn man ihn consequenterweise als den Gottmenschen anerkennen wolle, indem er Diejenigen, welche die Menschwerdung des Logos in die Verbindung desselben mit einer menschlichen Seele setzten, beschuldigte, daß sie in Christo den Gottmenschen nicht wahrhaft erkennen könnten. Er stellte das Dilemma ihnen entgegen: Entweder der Mensch, welcher in die Verbindung mit dem göttlichen Logos aufgenommen worden, behielt seinen sich selbst bestimmenden freien Willen bei, so konnte nimmermehr eine wahre persönliche Vereinigung daraus hervorgehen. So ist der mit freiem Willen begabte Mensch nur ein Organ, durch welches der Logos würkt, ähnlich wie er Propheten und heilige Menschen als Organe sich aneignete.[2]) Christus ist

---

1) *Γεωμετρικαῖς ἀποδείξεσι καὶ ἀνάγκαις.*

2) *Σοφία φωτίζουσα νοῦν ἀνθρώπου, αὕτη δὲ καὶ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις.* Antirrhetic. p. 215.

nur graduell von anderen erleuchteten Gottesgesandten verschieden. Er ist nicht der Gottmensch, sondern nur ein göttlicher Mensch, gleichwie die Gläubigen solche werden, nur ein Gotte zum Organ dienender Mensch.[1]) Oder man müsse annehmen, daß die menschliche Natur in dieser Vereinigung mit dem göttlichen Logos ihren freien Willen eingebüßt habe. Da dieser nun zum Wesen der menschlichen Natur gehöre, so höre sie, den freien Willen verlierend, auf, eine menschliche Natur zu seyn, und es könne somit auch von einer Verbindung der Gottheit und Menschheit nicht die Rede seyn. Es lasse sich gleichfalls nicht denken, daß Gott der Schöpfer der menschlichen Natur sie dessen, was ihr Wesen ausmacht, berauben und sie somit vernichten sollte.[2])

Apollinaris machte daher seinen Gegnern den Vorwurf, daß sie, wie Paulus von Samosata und Photin, in Christo nicht den Gottmenschen, sondern nur den göttlichen Menschen anerkennten,[3]) daß sie aus dem Einen Christus zwei Personen, zwei Gottessöhne, einen eigentlichen und einen uneigentlichen Gottessohn, machten.[4]) Er sagt gegen jene Vertreter der gewöhnlichen Auffassung: „Wenn, wer Gott aufnimmt, wahrer Gott ist, so gebe es viele Götter, da

---

1) *Οὐχ ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπουρανίου θεοῦ δοχεῖον.* Antirrhetic. p. 255. *Ἄνθρωπος ἔνθεος.*

2) *Φθορὰ τοῦ αὐτεξουσίου ζώου τὸ μὴ εἶναι αὐτεξούσιον· οὐ φθείρεται δὲ ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτήν.* L. c. p. 245.

3) *Τὸ ἄνθρωπον ἔνθεον τὸν Χριστὸν ὀνομάζειν, ἐναντίον εἶναι ταῖς ἀποστολικαῖς διδασκαλίαις, ἀλλότριον δὲ τῶν συνόδων, Παῦλον δὲ καὶ Φωτεινὸν καὶ Μάρκελλον τῆς τοιαύτης διαστροφῆς κατάρξαι.* L. c. p. 135. Von seinem Standpunkte aus verstand er die Worte „*ἄνθρωπος ἔνθεος*“ und „*θεῖος*“ gleichbedeutend, da nach seiner Theorie ein aus Geist und Leib bestehender Mensch, in dem Gott wohnte, nichts anders seyn konnte, als ein von dem göttlichen Geiste besonders beseelter, göttlicher Mensch. Merkwürdig auch, wie falsch er die Lehre seines Zeitgenossen, des Marcellus von Ancyra, auffaßte (s. oben).

4) Einen *φύσει* und einen bloß *θέσει υἱός.* L. c. p. 209. 185. 232.

Viele Gott aufnähmen." [1]) Er beschuldigt seine Gegner, daß sie als unter dem Scheine des Glaubens Ungläubige des vom Weibe geborenen und von den Juden gekreuzigten Gottes sich schämten gleichwie Jene. [2]) Und er weiß so wenig die göttlichen Thatsachen von der begrifflichen Auffassung derselben zu unterscheiden, daß er sagen konnte: Wie sie sich Christi schämten, werde Christus auch ihrer sich schämen.

Die Lehre von Christus, als dem Gottmenschen, hielt Apollinaris für die eigentlich charakteristische Grundlehre des Christenthums: daß Christus ein mit Gott verbundener Mensch gewesen, in göttlicher Kraft Wunder verrichtet habe, das — meinte er — könnten auch Juden und Heiden zugeben, wie die Juden ja Solches von dem Elias sagten; nur der Glaube an den Gottmenschen sey das, was den Christen mache. [3])

Aber wie realisirte sich nun Apollinaris von seinem Standpunkte aus die Idee des Gottmenschen, die ihm so wichtig war? Zwei in ihrer Vollständigkeit verharrende Wesen — dachte er — können sich nie zu einem Ganzen verbinden, aus der Verbindung der vollständigen Menschennatur mit der Gottheit konnte nimmer Eine Person werden; [4]) insbesondere konnte die vernünftige Seele des Menschen nicht in die Gemeinschaft des göttlichen Logos zur Bildung einer Person aufgenommen werden. Das war die negative Seite von der Lehre des Apollinaris;

1) *Εἰ ὁ θεὸν δεξάμενος θεός ἐστιν ἀληθινός, πολλοὶ ἂν εἶεν θεοί, ἐπειδὴ πολλοὶ δέχονται τὸν θεόν.* Antirrhetic. p. 237.

2) *Οἱ δὲ ἐν σχήματι πίστεως ἄπιστοι τῷ ἐκ γυναικὸς τεχθέντι θεῷ καὶ σταυρωθέντι πρὸς Ἰουδαίων ὁμοίως ἐκείνοις ἐπαισχύνονται.* L. c. p. 185.

3) *Ἀλλ᾽ ἐδέξαντο ἂν Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι, εἴπερ ἄνθρωπον ἔνθεον εἶναι τὸν τεχθέντα ἐλέγομεν, ὥσπερ Ἡλίαν.* L. c. p. 184.

4) Ein Hauptsatz des Apollinaris: *Εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν.* L. c. p. 223.

was aber die positive betrifft, so hängt diese mit der eigenthümlichen Anthropologie desselben genau zusammen. Er nahm mit vielen Anderen seiner Zeit an, daß die menschliche Natur aus dreien Theilen bestehe, der vernünftigen Seele, welche das Wesen der menschlichen Natur ausmacht, [1]) der thierischen Seele, dem animalischen Lebensprincip, [2]) und dem Körper, zwischen welchem und dem Geiste jene Seele das Vermittelnde ist. Der Körper hat an und für sich keine Begehrkraft; aber die mit ihm verbundene Seele ist die Quelle der vernunftwiderstrebenden Begierden. Auch bei dem Paulus glaubte Apollinaris diese Seele bezeichnet zu finden, da wo von einem Begehren des Fleisches wider den Geist die Rede ist. [3]) Der menschliche wandelbare Geist war zu schwach, um diese widerstrebende Seele sich zu unterwerfen, daher die Herrschaft der sündhaften Begierden. Zur Erlösung der Menschheit von der Herrschaft der Sünde mußte daher ein unwandelbarer göttlicher Geist, der Logos selbst, mit diesen beiden Theilen der menschlichen Natur sich verbinden. Zu dem Wesen jener niederen Seele gehört es nicht, wie zum Wesen der höheren, daß sie sich selbst bestimmt, sondern im Gegentheile, daß sie von einem höheren Princip bestimmt und regiert wird; nur war der menschliche Geist zu schwach dazu; die Bestimmung der menschlichen Natur wird daher realisirt, indem der Logos, als unwandelbarer göttlicher Geist, diese niedere Seele beherrscht und so die Harmonie zwischen dem Niederen und Höheren in der menschlichen Natur herstellt. [4])

---

1) *Ψυχὴ λογικὴ, πνεῦμα, νοῦς.*

2) Der *ψυχὴ ἄλογος.*

3) Antirrhetic. p. 138.

4) Der *νοῦς* seiner Natur nach das *αὐτοκίνητον*, die *ψυχὴ ἄλογος* das *ἑτεροκίνητον*. *Οὐκ ἄρα σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι᾽ ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προςλήψεως σαρκὸς, ᾗ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι, ἐδεῖτο δὲ ἀτρέπτου νοῦ,*

So nahm Apollinaris, wie es ihm nothwendig schien, um Christus als Gottmenschen und die wahre Einheit in ihm anzuerkennen, nur Eine Natur in Christo, die menschgewordene göttliche, und nur Eine derselben entsprechende Willensbewegung, und Eine Thätigkeit als die das ganze Leben beseelende an; denn Alles in ihm sollte von dem unwandelbaren Geiste als dem bewegenden Princip ausgegangen seyn, gleichwie bei dem Menschen das ganze Leben durch die höhere Seele bestimmt und geleitet wird. In einem Briefe an den Kaiser Jovianus sagt Apollinaris: „Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen vom Weibe gebornen Sohn, daß er sollte Sohn Gottes und Gott dem Geiste nach, Menschensohn dem Fleische nach seyn, der Eine Sohn nicht zwei Naturen, Eine anzubetende Natur und Eine, der keine Anbetung gebührt, sondern Eine Natur des Gottes Logos als die fleischgewordene, welcher Eine Anbetung mit ihrem Fleische gebührt." [1]) Die zwei Naturen, die göttliche und menschliche, — meinte er — seyen in ihm zu Einer verschmolzen, er sey als der Herr in dieser Einen aus der Gottheit und Menschheit zusammengesetzten Natur anzuerkennen. [2]) In seinem gegen den Bischof Diodorus von Tarsus geschriebenen Werke sagt er: „Das Werkzeug und das, wodurch dasselbe in Bewegung gesetzt wird, bringt seiner Natur nach nur die Eine Würksamkeit hervor, und wo die Würksamkeit Eine ist, liegt auch Ein Wesen zu Grunde." [3]) „Etwas Unmögliches wollen Diejenigen möglich

---

μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλὰ συναρμόζοντος αὐτὴν ἀβιάστως ἑαυτῷ. L. c. p. 225.

1) *Οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱὸν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει.* Maji Scriptorum nova collectio T. VII. 1833. p. 16.

2) *Μιᾷ συγκράτῳ τῇ φύσει ἄνθρωπον τὸν κυρίον λέγομεν.* L. c. p. 16.

3) *Ὀργανὸν καὶ τὸ κοινοῦν μίαν πέφυκεν ἀποτελεῖν τὴν ἐνέργειαν. Ὧι δὲ μία ἡ ἐνέργεια, μία καὶ ἡ οὐσία, μία ἄρα γέγονεν οὐσία τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκός.* L. c. p. 20.

machen (mit einem Finger einen Felsen durchbohren), welche in Christo zwei Geister annehmen, einen göttlichen und einen menschlichen;[1]) denn wenn jeder Geist sich selbst frei nach seiner eigenthümlichen Natur bestimmt, so ist es unmöglich, daß in Einem Subjekte zwei, die das Gegentheil wollen, mit einander verbunden seyen." [2]) „Da Paulus herrlich sagt: In dem allmächtigen Gott leben, weben und sind wir, so war auch sein Wille durch den im Fleische wohnenden Logos genug, um dasselbe zu beleben und in Bewegung zu setzen, indem die göttliche Thätigkeit die Stelle der Seele vertritt." [3]) „Wenn zwei eigenthümliche Wesen sich mit einander verbinden, — lehrte er — so entsteht ein mittleres, wie bei dem Maulesel die Eigenschaften des Esels und des Pferdes zusammenkommen, wie aus der Mischung zweier Farben eine dritte entsteht. Nichts aber, was eine solche Vermittelung bildet, hat die beiderlei entgegengesetzten Eigenschaften vollständig, sondern theilweise gemischt; so ist die Vermittelung von Gott und Mensch in Christo: er ist also weder ganz Mensch, noch ganz Gott, sondern eine Mischung von Gott und Mensch." [4])

---

1) *Δακτύλῳ γλίφουσι πέτραν οἱ δύο νόας ἐπὶ Χριστοῦ δογματίζοντες.*

2) *Εἰ γὰρ πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἐστὶ ἰδικῷ θελήματι κατὰ φύσιν κινούμενος, ἀδύνατόν ἐστιν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο τοὺς τἀναντία θέλοντας ἀλλήλοις συνυπάρχειν.* Maji T. VII. p. 70.

3) *Ἐπεὶ γὰρ ἄριστα Παῦλος βοᾷ, ἐν τῷ παντοκράτορι θεῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν, ἤρκει καὶ μόνον τὸ αὐτοῦ θέλημα, διὰ ἐν τῇ σαρκὶ σκηνώσαντος λόγου πρὸς τὸ ταύτην ζωοποιεῖν καὶ κινεῖν, ἀναπληρούσης τῆς θείας ἐνεργείας τὸν τῆς ψυχῆς τόπον καὶ τοῦ ἀνθρωπίνου νοός.* L. c. p. 203.

4) *Μεσότητες γίνονται ἰδιοτήτων διαφόρων εἰς ἓν συνελθουσῶν, ὡς ἐν ἡμιόνῳ ἰδιότης ὄνου καὶ ἵππου καὶ ἐν γλαυκῷ χρώματι ἰδιότης λευκοῦ καὶ μέλανος· οὐδεμία δὲ μεσότης ἑκατέρας ἔχει τὰς ἀκρότητας ἐξ ὁλοκλήρου, ἀλλὰ μερικῶς ἐπιμεμιγμένας· μεσότης δὲ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐν Χριστῷ, οὐκ ἄρα οὔτε ἄνθρωπος ὅλος οὔτε θεός, ἀλλὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις.* L. c. p. 310.

Auf solche Weise meinte Apollinaris alle bei der andern Auffassung stattfindenden Schwierigkeiten vermieden und gezeigt zu haben, wie man sich Göttliches und Menschliches in Christo zu persönlicher Einheit vereinigt denken müsse. Christus, wie jeder Mensch bestehend aus dreien Theilen, aus Geist, Seele und Körper, nur mit dem Unterschiede, daß die Stelle des schwachen, wandelbaren Geistes ein unwandelbarer, göttlicher Geist bei ihm vertrat; darum ist aber auch Christus der Gottmensch, der himmlische Mensch, welcher Name ihm sonst nicht zu Theil werden könnte. Da Apollinaris den Geist als den eigentlichen Menschen betrachtete und an die Stelle des menschlichen Geistes den göttlichen, unwandelbaren, den Logos in Christo setzte, so konnte er daher in dieser Beziehung sagen, daß der Logos Mensch war vor seiner Erscheinung in der Menschheit, die Stellen, wo Christus von seinem Seyn bei dem Vater vor der Schöpfung redet, darauf beziehend. „Es präexistirt — sagt er nach diesem Begriffszusammenhange [1]) — der Mensch Christus, nicht als wenn der Geist, das heißt Gott, ein von ihm verschiedener wäre, sondern so, daß der Herr in der Natur des Gottmenschen der göttliche Geist ist. [2]) Nur so könne man verstehen, wie er vor der irdischen Geburt da war, vor Allem da war, Eines Geschlechts mit Gott ist." [3]) Daher sagt er, daß Christus nicht Mensch geworden sey, sondern wie ein Mensch, nämlich nicht von

---

1) Wir brauchen uns nach Entwickelung des Sinnes, welchen solche Äußerungen im Zusammenhange der Ideen des Apollinaris haben, auf die Widerlegung willkührlicher Ausdeutungen, die man sich von einem dem Apollinaris ganz fremden spekulativen Standpunkte erlaubt hat, nicht weiter einzulassen.

2) *Καὶ προϋπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς, οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τοῦτ' ἔστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος.* Gregor. Nyss. Antirrhetic. p. 149.

3) *Προϋπάρχειν τῆς ἐν γῇ γεννήσεως, πρὸ πάντων εἶναι, σύμφυλον εἶναι.* L. c. p. 191.

von gleichem Wesen mit den Menschen in dem, was das Vornehmste ist.[1])

Jenen Unterschied zwischen Christus und den übrigen Menschen glaubte Apollinaris auch in dessen Leben deutlich nachweisen zu können. Alle menschliche Entwickelung ist eine fortschreitende, sie geht aus Kampf und Anstrengung hervor, weil eben der menschliche Geist ein wandelbarer ist, welcher nur nach und nach die niedere Seele sich zu unterwerfen suchen kann. Aber nichts der Art finden wir bei Christus, der von Anfang an durch seinen übermächtigen, göttlichen Geist die niedere Seele beherrschte.[2]) Die Verbindung des göttlichen Logos mit einer vollständigen Menschennatur geschieht erst bei den einzelnen Gläubigen, welche durch die Gemeinschaft mit dem Gottmenschen an seinem Siege über die Sünde, seiner Beherrschung der niederen Seele Theil nehmen.[3])

Bei dieser Auffassungsweise glaubte Apollinaris den Vortheil zu haben, daß er, unbeschadet der unveränderten Eigenschaften aller Theile der menschlichen Natur, welche der Logos zur Verbindung mit sich aufgenommen, doch die Einheit der Person und als Merkmale derselben die Verwechselung der Prädikate behaupten konnte. Er liebte solche Ausdrücke, die dem biblischen Sprachgebrauche ganz zuwider sind und die erst in dieser Zeit sich zu verbreiten anfingen·

---

1) *Οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον.* Antirrhetic. p. 177. Daher der Titel des durch Gregor von Nyssa widerlegten Buches: *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου.* L. c. p. 126.

2) Der Schluß des Apollinaris: *Οὐδεμία ἄσκησις ἐν Χριστῷ, οὐκ ἄρα νοῦς ἐστιν ἀνθρώπινος.* L. c. p. 221.

3) *Ἐν τῇ ἑτεροκινήτῳ καὶ ὑπὸ τοῦ θείου νοῦ ἐνεργουμένῃ σαρκὶ τελεῖται τὸ ἔργον, ὅ ἐστι λύσις ἁμαρτίας, μεταλαμβάνει δὲ τῆς λύσεως ὁ ἐν ἡμῖν αὐτοκίνητος νοῦς, καθ' ὅσον οἰκεῖοι ἑαυτὸν Χριστῷ.* L. c. p. 220. Bei Christus nur *πρόςληψις σαρκός*, in den einzelnen Gläubigen *ἀνάληψις ὅλου ἀνθρώπου.*

4) Die *ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων.*

„Gott ist gestorben, Gott ist geboren worden.“ [1]) Er behauptete, daß der mit dem Logos zu Einer Person verbundenen sinnlichen Natur Anbetung gebühre, [2]) was hingegen Diejenigen, welche Christo eine vollständige Menschennatur beilegten, nicht behaupten könnten, ohne noch ein viertes Wesen zu der Dreieinigkeit hinzuzufügen. Seinen Gegnern gab er nun Schuld, daß sie eine Verwandlung des Körpers Christi, eine der Natur desselben widerstreitende Vergöttlichung annehmen, die wahre Vereinigung der Gottheit und der Menschheit erst als Resultat der Auferstehung Christi setzen müßten, [3]) wozu die oben dargestellte Auffassungsweise des Gregor von Nyssa und anderer in der origenistischen Schule gebildeten Theologen besonders Veranlassung gab. Er bestritt die Theorie von der menschlichen Allgegenwart Christi, indem er lehrte, daß Christus, obgleich er seinem Körper nach im Himmel, doch, seinem mit dem Körper vereinigten göttlichen Wesen nach, mit den Gläubigen überall sey. [4])

Aber wie dachte sich nun Apollinaris das Zusammenwürken des Logos als des Geistes, der den eigentlichen Menschen bildet, und der von ihm angeeigneten *σάρξ*? Es ist auffallend, daß ein Mann von seinem Scharfsinne nicht die Widersprüche bemerkte, in die er sich hier verwickelte. Der Logos bleibt der Unwandelbare, der Unendliche, Allgegenwärtige und doch wird seine Thätigkeit eine durch die *σάρξ* beschränkte. [5]) Vermöge der von ihm beseelten *σάρξ* eignet er auch das Leiden sich selbst zu. [6]) Dies Leidens-

---

1) Antirrhetic. p. 264. 2) L. c. p. 241.

3) L. c. p. 277. 284.

4) *Ὅτι καὶ ἐν οὐρανῷ ὄντος τοῦ σώματος, μεθ' ἡμῶν ἐστι μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.* L. c. c. 59. p. 286.

5) Von Christi Verhältniß zum Vater: *Διαιρῶν μὲν τὴν ἐνέργειαν κατὰ σάρκα, ἐξ ἴσων δὲ κατὰ πνεῦμα* (das göttliche Wesen, der beseelende Geist). Die *ἰσότης ἡ ἐν δυνάμει* und *ἡ κατὰ σάρκα τῆς ἐνεργείας διαίρεσις.* L. c. p. 194.

6) Die *σάρξ συνετέθη πρὸς τὸ οὐράνιον ἡγεμονικὸν, ἐξοικειω-*

liche der *σὰρξ* geht auf den Logos über, wie die *σὰρξ* die göttliche beseelende Kraft des Logos in sich aufnimmt. Aber wie sollen wir dies uns denken, wenn nicht eine von dem unendlichen Logos verschiedene Persönlichkeit aus dem Einfluß, den der Logos auf die *σὰρξ* ausübt, hervorgeht? Und die Idee von einem vermittelnden Wesen, das weder ganz Gott, noch ganz Mensch sey, könnte ja zu einer solchen Auffassung, welche aber Apollinaris meiden wollte, hinführen. Es ist schwer aus den auf uns gekommenen Bruchstücken sich eine klare Vorstellung davon zu machen, wie Apollinaris die Bitte Christi, daß, wenn es möglich sey, der Leidenskelch vor ihm vorübergehen möge, sich erklärte. Von der einen Seite betrachtet er dies als einen Beweis davon, daß der zum Leiden Gehende seinen Willen von dem des allmächtigen Vaters unterscheide.[1]) Von der andern Seite behauptet er gegen seine Widersacher, daß dies nicht der Wille des von der Erde genommenen Menschen, wie sie meinten, sondern der Wille des vom Himmel herabgekommenen Gottes sey.[2]) Wir wissen dies nicht anders zu erklären, als daß er, das Leidentliche der *σὰρξ* dem Logos zueignend und jene Worte des Gebets daraus ableitend, eben daher sich berechtigt glaubte, ein Merkmal des leidentlich Afficirtwerdens darin zu finden und doch dem himmlischen Logos selbst, der die *σὰρξ* beseelte, sie zuzueignen.

Apollinaris hatte nicht die Absicht, sich von der katholischen Kirche loszureißen und eine besondere von der alten Kirchenlehre verschiedene Theorie, eine besondere Sekte zu stiften; denn er war überzeugt, daß das Wesen der Kirchen-

---

θεῖσα αὐτῷ κατὰ τὸ παθητικὸν ἑαυτῆς καὶ λαβοῦσα τὸ θεῖον οἰκειωθέν. Maji T. VII. p. 301.

1) *Εἰ ἰσοσθενὴς καὶ κοινωνὸς τῆς πατρικῆς οὐσίας ὁ ἐπὶ τὰ πάθος καὶ τὸν σταυρὸν ἐρχόμενος ἦν, πῶς ἐν ἀγωνίᾳ γινόμενος προςηύχετο κτλ.* L. c. p. 203.

2) *Ὅτι τὸ θέλημα τοῦτο ἴδιον εἴρηται οὐκ ἀνθρώπου τοῦ ἐκ γῆς, καθὼς αὐτοὶ νομίζουσιν, ἀλλὰ θεοῦ τοῦ καταβάντος ἐξ οὐρανοῦ.* Antirrhetic. p. 201.

lehre nur in seiner Theorie auf consequente Weise ausgesprochen sey, daß die Auffassungsweise, welche von der origenistischen Schule ausgegangen war, mit sich selbst im Streite sey. So konnte er durch seine Abgeordneten mit Aufrichtigkeit die Bestimmungen unterzeichnen lassen, welche von der erwähnten zu Alexandria im J. 362 gehaltenen Synode, im Gegensatze gegen die oben dargestellte arianische Lehre von der menschlichen Natur Christi, vestgestellt wurden. Er ließ jene Bestimmungen unterzeichnen, nach welchen die Annahme eines Körpers ohne Seele und Geist (eines *σῶμα ἄψυχον καὶ ἀνόητον*) in Christo verdammt wurde; denn er nahm ja auch eine mit dem Körper zusammengehörende Seele, auch einen die Seele beherrschenden Geist in Christo an. Er meinte, daß alles Dies erst nach seiner Theorie auf eine haltbare, mit der Idee vom Gottmenschen übereinstimmende Weise vestgestellt werde.[1]) Die Schüler des Apollinaris behaupteten, ihr Lehrer habe erst das Mysterium von der Menschwerdung des Logos recht verstehen gelehrt, wie Christus mit Einem Willen und Einer Thätigkeit Wunder und Leiden vollbracht.[2]) Da aber Apollinaris offener mit seiner Lehre hervortrat, und auf eine unwiderlegliche Weise bewiesen zu haben meinte, was zur Vollständigkeit des Begriffs vom Gottmenschen gehöre, so behauptete Athanasius gegen ihn, daß der wahre Christus sich nicht von menschlicher Vernunft konstruiren lasse.[3])

Die Polemik gegen die apollinaristische Lehre veranlaßte,

---

1) S. die eigene Erklärung des Apollinaris in seinem Briefe an die Synode zu Diocäsarea. Leontius Byzantin. c. fraudes Apollinaristarum in Canisii lectiones antiquae T. I. f. 608. ed. Basnage.

2) Worte des Apollinaristen Julian: *Τὸν Χριστὸν εἶναι μίαν οὐσίαν τε καὶ φύσιν σύνθετον ἑνί τε καὶ μόνον κινουμένην θελήματι καὶ μιᾷ ἐνεργείᾳ τά τε θαύματα πεποιηκέναι καὶ τὰ πάθη, μόνος καὶ πρῶτος ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀπολινάριος ἐφθέγξατο, τὸ κεκρυμμένον πᾶσι καταφωτίσας μυστήριον.* Maji T. VII. p. 70.

3) *Ὁ ἀληθινὸς Χριστὸς οὐχ ὑπὸ ἀνθρωπίνου λογισμοῦ διαγραφήσεται.* Adv. Apollinaristas lib. I. §. 13.

gegen: „Wie konnte Christus das Vorbild
ens, dem wir nachstreben sollen, für uns dars
it seine Natur der unsrigen ganz gleichartig
nte die menschliche Natur nicht in ihrer Be
ösen, ohne daß er alle Theile, aus denen sie
geeignet hatte." Er berief sich auf diejenigen
Thätigkeiten Christi, welche nur als einer
ele zugehörend gedacht werden könnten, wie
igen der Betrübniß und Todesangst, das
rabsteigen in den Hades zur Erlösung der
elen.[1] „Wenn Apollinaris sage, daß C
ıschliche Seele nicht frei von Sünde annehm
ie sie einer ihre wesentliche Natur zerstörend
unterwerfen, so führe eine solche Theorie, n
nde als nothwendig in der menschlichen Na
de, zum Manichäismus. Es würde demnach
tur des Menschen seyn, Sündenfreiheit mit d
derspruch stehen. Es sey aber gerade das

1) Es ist aber gewiß ungegründet die Meinung, daß d
n den Apollinarismus die Aufnahme der Bestimmun
censuus Christi ad inferos in das apostolische Glaubens
ißt habe, denn dies mußte vielmehr schon früher im Gege
Gnostiker, welche den descensus Christi ad inferos gan
orgehoben werden. Apollinaris läugnete dasselbe nicht

der Fall. Sündenlosigkeit war die ursprüngliche Natur des Menschen, erst vermöge der Verderbniß jener ursprünglichen Natur hat das Böse solche Macht über dieselbe erhalten. Christus hat dieselbe wieder zu ihrer ursprünglichen Freiheit erhoben." Es lag hier dem Streite zwischen beiden Auffassungen ein verschiedener Begriff von der Freiheit zum Grunde, welcher später unter den pelagianischen Streitigkeiten noch mehr zur Sprache kam. Apollinaris faßte den Begriff von der Freiheit als einer Wahlfreiheit auf, Athanasius als den Begriff der Freiheit im Guten, der durch nichts Fremdartiges gestörten sittlichen Entwickelung. Gregor von Nazianz [1]) sagt gegen den Apollinaris: „Christus mußte als Erlöser in der menschlichen Natur erscheinen, nicht etwa bloß deshalb, weil er sich der menschlichen Natur als einer sinnlichen Hülle bediente und in der sinnlichen Hülle das Göttliche den Menschen nahe bringen mußte, denn so hätte ja jede andere sinnliche Hülle als Organ zur Offenbarung von ihm gewählt werden können, sondern er mußte die menschliche Natur annehmen, um den Menschen zu heiligen: folglich mußte er den ganzen aus Seele und Leib bestehenden Menschen annehmen."

Auch durch öffentliche Synodalbestimmungen wurde der Gegensatz gegen die Lehre des Apollinaris ausgesprochen durch abendländische Concilien seit dem Jahre 376 und durch das zweite allgemeine Concilium zu Constantinopel. Doch wurden noch keine neue Bestimmungen der Lehre von der göttlichen und menschlichen Natur in Christo in diesem Gegensatze öffentlich vestgestellt.

So sind es von nun an zwei entgegengesetzte Abweichungen, zwischen denen die Fortbildung der Kirchenlehre hindurchzugehen hatte, der Apollinarismus und das, was man Photinianismus nannte. Es war die Aufgabe, der Idee des Gottmenschen im Gegensatze mit dem Photinianismus zu genügen, die wahrhafte Einigung des göttlichen

---

1) Ep. ad Cledon. und orat. LI.

und menschlichen Wesens in Christo zu behaupten und von der andern Seite keine solche Verschmelzung von Beidem anzunehmen, wodurch Beides beeinträchtigt, besonders die Auffassung des Reinmenschlichen getrübt zu werden schien. Die eine oder die andere dieser Richtungen konnte nun mehr vorherrschen, was mit dem verschiedenen Charakter zweier eigenthümlicher theologischer Schulen zusammenhangt und darin begründet ist. Die eine dieser Richtungen war die des vorwaltenden religiösen Gefühls und der aus demselben hervorgehenden Betrachtung, die andere die des sondernden Verstandes, von der einen Seite das vorherrschend supernaturale, von der andern Seite das rationale Element. Es entspricht dies dem, was wir schon im Allgemeinen über den Charakter der beiden einander entgegengesetzten Schulen, der alexandrinischen und der antiochenischen, bemerkt haben.

Die antiochenische Schule mußte schon durch ihre historisch-grammatische Richtung dazu veranlaßt werden, die menschliche Seite in dem Leben Christi mehr als von Anderen zu geschehen pflegte, zu berücksichtigen. Wo eine allegorisirende oder sonst künstlich deutelnde Auslegung leicht Mittel fand, das sich anschaulich zu erkennen gebende Menschliche in dem Leben Christi zu verdunkeln, mußten die Grundsätze der Auslegung bei jener Schule die entgegengesetzte Würkung hervorbringen. Während die andere Schule nach einem schon veststehenden dogmatischen Begriff von Christus alle in der evangelischen Geschichte vorkommenden Erscheinungen sich zurechtlegte und deutete, bildete diese Schule sich ihren Begriff von Christus vielmehr nach der Geschichte. Über solche Stellen, wo Christus selbst ein in gewisser Hinsicht beschränktes Wissen von sich aussagt, konnte sie nicht so leicht hinwegkommen mit solchen gezwungenen Deuteleien, mit denen Andere sich halfen. Die einfache Betrachtung und Auslegung der Geschichte führte einen Diodorus von Tarsus und einen Theodorus von Mopsuestia zu einer solchen Vorstellungsweise von Christus, welche eine dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur

entsprechende, auf gewisse Weise demselben gemäß fortschreitende und durch Kämpfe hindurchgehende Entwickelung nicht von ihm ausschloß. Diese Vorstellungsweise war oder blieb aber bei dem Theodorus nicht bloß eine von außen her aufgenommene und vereinzelte, sondern sie bildete ein nothwendiges organisches Glied in dem Ganzen seines consequent ausgebildeten dogmatischen Systems, dessen Mittelpunkt die Lehre von Christus war. Um dies recht zu erkennen, müssen wir hier etwas vorausnehmen, was zu seiner Anthropologie gehört, und was erst durch die Darstellung der letzteren seinen rechten Platz erhalten kann.

Theodorus setzt nämlich zwei Abschnitte in der ganzen Schöpfungsgeschichte: die sich selbst überlassene, wandelbare, den Versuchungen unterworfene vernünftige Natur auf allen Stufen des Daseyns, — und von der andern Seite die durch die Mittheilung eines sie durchdringenden, verklärenden göttlichen Lebens über die Schranken der Endlichkeit erhobene, von allen Versuchungen und Kämpfen befreite, zur sittlichen Unwandelbarkeit hinaufgebildete, vernünftige Natur. Der eine Abschnitt bis zu der allgemeinen Auferstehung, der andere nach derselben. [1]) Von dem Menschen aus, welcher das Bild Gottes für die ganze Schöpfung darstellt, soll der Übergang von dem ersten Standpunkte zu dem zweiten vermittelt werden. Dies konnte nur dadurch geschehen, daß die menschliche Natur selbst zur Gemeinschaft mit Gott und vermöge derselben zu einem göttlichen über Wandel und Versuchung erhabenen Leben emporgehoben wurde. Dies war der Zweck der Erscheinung Christi, durch welchen erst das Bild Gottes in der menschlichen Natur wahrhaft realisirt, der Mensch erst zu der Herrschaft über die ganze Natur, zu der er bei der Schöpfung bestimmt

---

1) Excerpta Marii Mercatoris ed. Garnier p. 100: Placuit Deo in duos status dividere creaturam, unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet.

worden, erhoben, zum Gegenstand der Verehrung und Anbetung für alle geschaffene Wesen gemacht wurde.[1]) Um nun dies zu würken, mußte Gott die menschliche Natur in dem Zustande ihrer eigenthümlichen Wandelbarkeit sich aneignen und sie vermittelst der Kämpfe und Versuchungen, welche diesem Standpunkte entsprechen, zu dem höheren Zustande, dem Ziele aller Entwickelung fortbilden. Die menschliche Natur mußte also auch in Christo zuerst als eine den Versuchungen und Kämpfen unterworfene erscheinen, und dies setzt voraus einen freien Willen, in welchem, wenn auch ohne alle vorhandene Sündhaftigkeit und ohne alle würkliche Sünde, doch die Möglichkeit zu sündigen vorhanden ist.[2]) Ohne einen solchen sich frei aus sich selbst

---

1) S. das Bruchstück des Theodorus in dem besonders zur Widerlegung desselben geschriebenen Buche des Johannes Philoponus, dessen Commentar zur Schöpfungsgeschichte der Genesis l. VI. c. 10: *Ὁ Θεὸς τὰ τῆς εἰκόνος ἡμῖν διασῶσαι βουλόμενος, ἄνθρωπον ἐξ ἡμῶν ἕνα λαβὼν, ἀθάνατόν τε καὶ ἄτρεπτον ποιήσας, εἰς οὐρανὸν ἀνήγαγεν ἑαυτῷ συνάψας, ἵνα μὴ μόνον εἰς ὕψος τυγχάνων, παρὰ πάσης προσκυνῆται τῆς κτίσεως, ἀλλὰ γὰρ καὶ κατὰ πάντα φοβερός τε καὶ ἀνεπιβουλευτὸς ᾖ τοῖς ἐναντίοις, ἅτε μηδεμίαν παρατροπὴν ἢ ἀλλοίωσιν ὑπομένειν οἷόστε ὤν.* Nach dieser Theorie konnte er den achten Psalm zwar zunächst von der menschlichen Natur überhaupt erklären, aber doch behaupten, daß sich derselbe seiner höchsten Bedeutung nach und nach dem ganzen Umfange des darin Enthaltenen auf Christus beziehe, als durch welchen erst Alles, was in diesem Psalm von der menschlichen Natur gesagt sey, vollständig realisirt worden. S. das Bruchstück seines Commentars über den achten Psalm in Corderii Catena in Psalmos f. 166; vergl. Concil. oecum. V. Collat. IV. c. 19.

2) Daher setzte Theodor bei der Versuchungsgeschichte, die er als Thatsache des inneren Sinnes vermittelst einer visionären Erscheinung und Mittheilung des bösen Geistes betrachtete, eine innere Möglichkeit versucht zu werden in Christo, so daß er durch seine Willenskraft siegreich die Versuchung bestand. S. das von Münter Fragmenta patrum Graecorum fascic. 1. herausgegebene Bruchstück aus Theodors Werk gegen den Kaiser Julianus: „Der Zweck der Versuchung, *ἵνα καθαρῶς ἀναμάρτητος ὀφθῇ, οὐ τῷ μὴ πειρασθῆναι, ἀλλὰ τῷ φυλάξασθαι πειρασθεὶς — ὡς ἄνθρωπος ἀληθῶς πειραζόμενος.*“

bestimmenden Willen kann überhaupt keine wahre menschliche Natur bestehen. Der Kampf durch den freien Willen erschien dem Theodorus als die nothwendige Bedingung alles Fortschreitens in der Entwickelung vernünftiger Geschöpfe. Ohne denselben hätte die Mittheilung jenes höheren Zustandes der Unwandelbarkeit, zu welchem Christus durch die Auferstehung und zu welchem durch ihn die ganze Menschheit und die ganze Geisterwelt gelangen sollte, als Handlung göttlicher Willkühr, nicht als die, wie es in der heiligen Schrift dargestellt wird, verdiente Belohnung des siegreichen Kampfes erscheinen müssen. [1]) Darnach hätte nun Theodorus zu der Lehre von einer Vergöttlichung der menschlichen Natur in Christo ähnlich der späteren socinianischen Auffassungsweise hingeführt werden können, mithin ein wahres Seyn Gottes in Christo ausschließend. Aber davon war er fern, nach dem wenigstens, was er mit Bewußtseyn aussprach. Er nahm die Kirchenlehre von der Menschwerdung Gottes aufrichtig an, keineswegs bequemte er sich bloß dem herrschenden Ansehn nachgebend zu den Ausdrücken derselben, um einen fremden Sinn hineinzulegen. Aber er wollte sich aus der Analogie der menschlichen Natur und aus der Anschauung des Lebens Christi einen bestimmten Begriff von demjenigen bilden, was man sich unter Christus als Gottmenschen in seiner irdischen Erscheinung zu denken habe. Es war hier dasselbe Streben bei ihm, wie bei Apollinaris, nur daß Beide vom entgegen-

1) L. c. Concil. V. Collat. IV.: Ita et animam Christi utpote humanam et sensus participem (menschlicher Empfindung theilhaft) prius accipiens et per resurrectionem in immutabilitatem constituens, sic et nobis eorumdem istorum per resurrectionem praebuit communionem. Post resurrectionem e mortuis et in coelos ascensum impassibilis factus et immutabilis. Vor der Auferstehung war Christus mutabilis in cogitationibus suis, erst nach derselben wird er immutabilis. Darauf bezog er die Stelle 1. Timoth.: ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, es beziehend auf die erst nach der Auferstehung durch den göttlichen Geist im eigentlichen Sinne ihm mitgetheilte ἀναμαρτησία.

treffen." [1]) Er schrieb daher dem Erlöser auf allen Altersstufen seines irdischen Lebens ein über die Schranken des gewöhnlichen menschlichen Wissens hinausgehendes Wissen zu, überhaupt auch ein die Grenzen der menschlichen Natur weit überschreitendes Wissen, aber keine Theilnahme an der göttlichen Allwissenheit. Seine Theorie gestattete es ihm, solche Stellen, wo Christus ein Nichtwissen von der Zeit des letzten Gerichts von sich aussagt, in ihrer eigentlichen natürlichen Bedeutung aufzufassen, welche Auffassungsweise nachher unter dem Namen des Agnoëtismus verketzert wurde. [2]) Die Worte des Lukas, daß Jesus zugenommen an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und bei den Menschen, erklärte er so, daß Christus mit dem Fortschreiten der Zeit an Einsicht und einer derselben entsprechenden Tugend zugenommen habe, dann aber durch die Gnade, welche er bei Gott hatte, Beides vermehrt worden sey. „In allem Diesem nahm er zu bei Gott und bei den Menschen; die Menschen zwar sahen die Fortschritte, Gott aber sah sie nicht nur, sondern bewährte sie auch durch sein Zeugniß

---

1) Aus dem siebenten Buche des Theodorus von der Menschwerdung bei Leontius von Byzanz contra Nestorium et Eutychem l. III. f. 701. T. IX. Bibl. patr. Lugd.

2) Ante crucem (ehe er durch seine Verherrlichung zur Theilnahme an der göttlichen Allwissenheit erhoben worden) eum ignorare reperimus. Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 701. Freilich kann es dabei auffallend seyn, daß er in einem Bruchstücke seines Commentars über das johanneische Evangelium auf Veranlassung der Frage Christi nach dem Grabe des Lazarus, sagt, Christus habe nicht aus Unwissenheit darnach gefragt, denn wie sollte dies so seyn können, da er von fern her sagte, Lazarus sey gestorben. S. Corderii Catena in Joannem f. 288. Entweder rührt dies Bruchstück nicht würklich von dem Theodorus her, wie er in den Catenen zuweilen mit Anderen verwechselt worden, oder man muß sich dies so erklären, daß er nur in diesem besonderen Falle keinen hinlänglichen Grund zu haben glaubte, das Nichtwissen gelten zu lassen, da sich diese Frage, wie er meinte, recht gut nur aus der Absicht, einen Anschließungspunkt für die weitere Entwickelung der Sache zu geben, erklären lasse.

und würkte mit bei seinen Handlungen. Es ist auch offenbar, daß er desto vollkommener und mit desto größerer Leichtigkeit als die übrigen Menschen die Tugend vollzog, da Gott in dem Anfang seiner Erzeugung selbst ihn mit sich verbunden hatte, eine größere Mitwürkung ihm schenkte zur Vollendung dessen, was zum Heile Aller erfordert wurde, indem er alle seine Handlungen leitete, ihn zum Vollkommneren antrieb und ihm seine Arbeiten, mochten sie den Leib oder die Seele angehen, großentheils erleichterte." [1])

Wie er die Erhebung Christi als Menschen zur göttlichen Unwandelbarkeit durch die Auferstehung und Verherrlichung als Belohnung seines in allen Kämpfen bewährten heiligen Lebens betrachtete, so leitete er als eine Folge dieser mit ihm vorgegangenen Veränderung daraus ab, daß er erst nach derselben den heiligen Geist mittheilen konnte. Daher erklärte er die symbolische Handlung des Erlösers und seine damit verbundenen Worte an die Jünger nach seiner Auferstehung Joh. 20, 22 nur als prophetische Hinweisung auf die künftig zu vollziehende Mittheilung des heiligen Geistes. [2]) So meinte er auch, daß, wie die göttliche Herrlichkeit Christi sich erst nach seiner Erhebung in den Himmel in seiner verklärten Menschennatur vollkommen offenbarte, jene auch erst nach der Ausgießung des heiligen Geistes unter den Menschen erkannt wurde. Auch in dieser Hinsicht ließ er sich durch die gewöhnliche dogmatische und exegetische Überlieferung nicht beschränken.

„Ein Nathanael, ein Petrus und die Martha hätten durch ihre Bekenntnisse von Christus, indem sie ihn den Sohn des lebendigen Gottes nannten, keineswegs zu erkennen gegeben, daß sie an seine Gottheit glaubten, wie dies überhaupt von der gewöhnlichen messianischen Vorstellung der Juden, von der sie ausgingen, fern gewesen sey. [3])

---

1) L. c. f. 701.
2) Concil. V. Collat. IV. c. 14.
3) Wichtig ist hier auch das Zeugniß des Theodorus als eines in

Es war ihnen für's Erste genug, in seiner Erscheinung etwas Höheres als in der Erscheinung anderer Menschen anzuerkennen. Aber nach seiner Auferstehung seyen sie durch die Erleuchtung des heiligen Geistes zur vollkommenen Erkenntniß geführt worden, so daß sie erkannten das was er vor den übrigen Menschen voraus hatte, was ihm nicht wie Anderen durch eine von außen her auf ihn übertragene Würde zu Theil geworden, sondern was ihm eigenthümlich war vermöge seiner Vereinigung mit dem göttlichen Logos, durch welche er nach seiner Erhebung zum Himmel aller gleichen Ehre mit diesem theilhaft worden." [1]) So erklärte er den Ausruf des Thomas: „Mein Herr und mein Gott," als Ausruf des Erstaunens, denn die Auferstehung Christi habe ja keinen Beweis seiner Gottheit abgeben können. [2])

Die Polemik gegen die Apollinaristen, mit welchen diese Schule in Syrien viel zu kämpfen hatte, veranlaßte ihn, diesen Theil seiner Theorie noch mehr zu entwickeln. Von der Voraussetzung ausgehend, daß man Christus als den von Anfang an vollkommenen Heiligen betrachten müsse, daß man keine durch Kampf und Übung fortschreitende Entwickelung in ihm setzen dürfe, schloß Apollinaris ja eben aus dieser Voraussetzung, man sey also statt des wandelbaren menschlichen Geistes nur einen unwandelbaren göttlichen Geist in ihm anzunehmen genöthigt. Dagegen machte nun Theodorus gerade den Vordersatz, von welchem der Schluß des Apollinaris ausging, streitig. Er erklärte, daß,

---

jenen Gegenden selbst einheimischen Mannes: Judaei et Samaritae talia sperantes plurimum, quantum Dei verbi a scientia longe erant.

1) L. c. c. 25.

2) c. 15 und die von seiner exegetischen Unbefangenheit zeugende Erklärung der Stelle Matth. 8. von der Heilung des Centurio, wo er von demselben sagt: Neque enim tanquam Dei filium et ante omnem creaturam subsistentem et omnium, quae sunt, opificem, adierat centurio. Haec enim neque discipulorum erat tunc scire ante crucem, sed tanquam hominem per virtutem adeptum majorem quam est hominis potestatem. S. Facund. Hermian. l. III. c. 4.

wenn man eine durch Übung und Kampf fortschreitende Entwickelung bei Christus nicht anerkenne, man die evangelische Geschichte Lügen strafen müsse, und daß auch zur Vollziehung des Erlösungswerkes alles Dieses nothwendig erfordert werde. Dies schien ihm aber ohne eine menschliche Seele in Christo durchaus nicht gedacht werden zu können. „Wie konnte Christus — sagt er — bei den Leiden Furcht empfinden, wenn die Gottheit die Stelle der empfindenden menschlichen Seele bei ihm vertrat? Was bedurfte er in der Nähe der Noth inbrünstigeren Gebetes, welches er mit lauter Stimme und vielen Thränen zu Gott emporsandte? Wie wurde er von so großer Furcht ergriffen, daß ganze Ströme des Schweißes von ihm ausflossen.“ Er berief sich auf die Erscheinung des Engels, deren Christus zu seiner Stärkung und Aufmunterung bedurft habe. Dieser habe ihn ermahnt, standhaft zu dulden, die Schwäche der menschlichen Natur zu besiegen, er habe ihn hingewiesen auf den Vortheil, den er aus seinen Leiden ziehen werde, die bevorstehende Verherrlichung. [1]) Theodor behauptete gegen Apollinaris, daß Christus frei von sinnlichen Begierden mehr mit den in der Seele aufsteigenden Empfindungen als mit den Begierden und Schmerzen des Körpers zu kämpfen gehabt habe. [2]) Was nach Theodors Ansicht keineswegs eine Sündhaftigkeit in Christo anzunehmen nöthigt, sondern nur die von dem Wesen der menschlichen Seele in ihrem gegenwärtigen Zustande unzertrennliche Wandelbarkeit und Versuchbarkeit. Die Seele war es ja auch besonders, welche der Heilung bedurfte. Gegen die Behauptung des Apollinaris, daß Christus durch die Macht des göttlichen Geistes die sinnlichen Begierden habe besiegen müssen, sagte Theodor: „Dadurch, daß Christus über Geld-

---

1) Die Auszüge aus seinem Werke gegen die Apollinaristen Concil. V. Collat. IV. c. 4.

2) Plus inquietabatur dominus et certamen habebat ad animae passiones, quam corporis. L. c. c. 27.

gier und Ehrgeiz siegreich blieb, gewann der Körper als solcher durchaus nichts; denn von solchen Begierden kann ohnehin der Körper nicht besiegt werden. Wäre es aber nicht die Seele, sondern nur die Gottheit gewesen, welche diesen Sieg erkämpfte, so würde uns von allem Diesem kein Gewinn zu Theil werden und die Kämpfe des Herrn wären nur etwas Epideiktisches, Scheinbares gewesen." [1].) Die Worte Christi an Petrus (Matth. 16, 23) schienen ihm nothwendig dies als möglich vorauszusetzen, daß das Gesprochene eine Würkung auf sein Gemüth hätte hervorbringen können. Es sey als wenn Christus zu Petrus gesagt hätte: Ich will mit besserem Muth den Tod erdulden, um der vielen Güter willen, zu welchen ich und durch mich Alle gelangen werden. Verletze und beunruhige mein Gemüth nicht, indem du mich ermahnst, den Tod als etwas Schmachvolles zu fliehen. [2]) „Was bedurfte — sagt er — die Gottheit des eingeborenen Sohnes der Salbung durch den heiligen Geist, der Kraft des Geistes zu den Wundern, was bedurfte sie desselben, um zu lernen, um unbefleckt zu erscheinen. [3]) Wenn gesagt wird, daß er von dem Geiste in die Wüste geführt wurde, so setzt dies doch überhaupt voraus, daß er von dem Geiste geleitet, regiert, belehrt, in seinen Gedanken gestärkt wurde. War aber statt der Seele nur die Gottheit in ihm, so war ihre Kraft genug zu Allem, und überflüssig wäre der Beistand des heiligen Geistes gewesen." [4])

Apollinaris ging ferner von dem Grundsatze aus, daß man das wesentliche Einwohnen Gottes in Christo durchaus nicht vergleichen könne mit der Art, wie sich Gott sonst zu

1) Et videntur domini certamina ostentationis cujusdam gratia fuisse. Concil. V. Collat. IV. c. 27.

2) L. c. c. 5.

3) Anspielung auf Hebr. 9, 14. Wie er auch 1. Timoth. 3, 16 davon erklärte.

4) L. c. c. 6. 7. 13.

erleuchteten und heiligen Menschen verhalten, er nannte jene besondere Art der Einwohnung Gottes in Christo ein substantielles, wesentliches (κατ' οὐσίαν, οὐσιῶδες). Theodorus hingegen suchte die eigenthümliche Art, wie Christus mit Gott verbunden sey, anschaulich zu machen durch die Vergleichung mit der Art, wie überhaupt Gott gewissen vernünftigen Wesen näher sey als anderen Geschöpfen, und er nahm hier die Grundzüge einer schon durch den Diodorus von Tarsus entwickelten Theorie auf. [1]) Er untersuchte in seinem, wie es scheint, besonders gegen die apollinaristische Lehre gerichteten Werke von der Menschwerdung Gottes, welche Formel die geeignetste sey, um das Gleichartige in diesem Verhältnisse Gottes zu gewissen vernünftigen Wesen zu bezeichnen und falsche anthropopathische Vorstellungen am sichersten dabei auszuschließen. „Soll man von einer Einwohnung Gottes nach seinem Wesen reden? Aber seinem Wesen nach kann Gott nirgends eingeschlossen oder ausgeschlossen seyn, als der allgegenwärtige verhält er sich auf gleiche Weise zu Allem. Oder sollte man eine Einwohnung Gottes nicht seinem Wesen, sondern seiner Würksamkeit nach (nicht κατ' οὐσίαν, sondern κατ' ἐνέργειαν) annehmen? Aber wenn man behauptete, daß Gott gewissen Wesen insbesondere seiner Würksamkeit nach einwohne, so könnte man nicht zugleich annehmen, daß seine Vorsehung und Regierung, seine erhaltende und leitende Würksamkeit sich auf Alles verbreite, was man doch nothwendig behaupten muß, so gewiß man Gott als den allgemeinen Erhalter und Regierer anerkennt. Es muß demnach eine solche Formel gefunden werden, welche überhaupt geeignet ist, das eigenthümliche Verhältniß der sittlichen Gemeinschaft zu bezeichnen, in der Gott mit denjenigen vernünftigen Wesen steht, welche durch ihre Gesinnung dafür empfänglich sind, im Gegensatze gegen andere, welche durch die Sünde

1) S. die Bruchstücke des Diodorus bei Leontius von Byzanz in der Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 700.

sich selbst von einer solchen Gemeinschaft ausschließen. Und das ist diese Formel: Gott ist Solchen besonders nahe vermöge seines Wohlgefallens an ihnen, vermöge seiner Gesinnung gegen sie, vermöge seiner Willensrichtung, durch seine Gnade, insofern er sie zu seinen Kindern angenommen." [1]) „Eine wesentliche Verbindung — meinte Theodor — könne nur zwischen Denen, welche von gleichem Wesen seyen, in Wahrheit stattfinden, nicht aber bei Solchen, die verschiedenen Wesens seyen, denn da würde sonst eine Vermischung des Verschiedenartigen erfolgen." [2])

Er verglich auch die Taufe Christi mit der Taufe der Gläubigen, insofern diese durch jene vorgebildet worden sey, so daß von diesem Momente an zuerst die Würkungen jener besonderen Verbindung mit Gott sich an ihm offenbarten, nur mit dem Unterschiede, daß ihm die ganze Fülle des göttlichen Geistes mitgetheilt wurde, dahingegen die Gläubigen durch ihn nur partielle Würkungen dieses Geistes empfangen. [3]) Hier scheint Theodorus, wie an manchen anderen Stellen, zu sagen, daß dem Erlöser etwas Neues, was nicht in ihm war, von außen her mitgetheilt wurde, welche Ansicht aber doch mit der sonst bei ihm sich findenden Annahme von einer uranfänglichen Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Menschen Jesus in Streit ist, wenn er nicht sagen wollte, daß diese scheinbar von außen

---

1) *Κατ' εὐδοκίαν*, anspielend auf die göttliche Stimme bei der Taufe Christi (Luk. 3, 22) *κατὰ διάθεσιν*, *κατὰ θέλησιν*, *κατὰ χάριν*, *καθ' υἱοθεσίαν*. Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 700. Was im Lateinischen adoptio übersetzt wird, daher späterhin der Streit über den Adoptianismus. Er verglich auch die Art, wie sonst der Name Gott und Sohn Gottes im metonymischen Sinne gebraucht werde: Adoptio in baptismo secundum comparationem judaicae adoptionis, wobei er verglich Jes. 1, 2; Ps. 82, 6.

2) *Ὁ τῆς κατ' οὐσίαν ἑνώσεως ἐπὶ μόνων τῶν ὁμοουσίων ἠλήθευται λόγος· ἐπὶ δὲ τῶν ἑτεροουσίων διέψευσται, συγχύσεως εἶναι καθαρὸς οὐ δυνάμενος*. Collectio Maji T. VII. p. 69.

3) S. Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 701. col. 1.

her ihm zukommende Mittheilung der göttlichen Geistesfülle nur eine Würkung seiner verborgenen Vereinigung mit dem göttlichen Logos gewesen sey.

Obgleich Theodorus auf diese Weise das Seyn Gottes in Christo mit dem Seyn Gottes in geheiligten und erleuchteten Menschen verglich, so war es doch seine Absicht keinesweges, hier etwas ganz Gleichartiges zu setzen, sondern nur das Gleichartige in einer gewissen Beziehung hervorzuheben, insofern das Verhältniß Gottes zu den in einer geistigen Gemeinschaft mit ihm stehenden vernünftigen Wesen von dem Verhältnisse Gottes zu der übrigen Schöpfung unterschieden werden sollte. Er behauptete dabei, daß neben diesem Gleichartigen doch noch in demselben nach dieser einen Beziehung gleichen Verhältnisse eine große Verschiedenheit stattfinde. Es sey hier zu berücksichtigen die verschiedene Art, wie sich Gott verhalte zu den Gerechten überhaupt, zu Propheten, zu Aposteln und endlich zu dem Sohne.[1]) Diese hinzukommenden Bestimmungen sollten die verschiedene Art des Einwohnen Gottes bei dem Gleichartigen bezeichnen. „Nie — sagt Theodorus — werden wir zu dem Wahnsinne kommen, daß wir sagen sollten, Gottes Einwohnen in Christo sey kein anderes als sein Einwohnen in Propheten oder Aposteln." Bei dieser Unterscheidung bezeichnete der Ausdruck „Sohn Gottes" im Sinne Theodors „eine solche nicht bloß partielle, sondern vollständige Verbindung zwischen Demjenigen, welcher seiner Natur und seinem Wesen nach Sohn Gottes ist, dem Logos, und einem Menschen, vermöge welcher er diesen an der ganzen ihm selbst eigenen Ehre, Herrlichkeit, Herrschaft Theil nehmen lassen wollte."[2]) „Die Vereinigung der Naturen nach dem

---

1) Wo nämlich dieser Ausdruck Sohn Gottes im strengsten Sinne genommen wurde; denn Theodor ließ ja auch in dieser Hinsicht eine verschiedene Anwendung gelten, insofern nur im Allgemeinen die Verbindung mit Gott dadurch bezeichnet werden sollte; s. die obige Anmerkung.

2) S. Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 700. col. 2.

göttlichen Wohlgefallen — sagt Theodor — bewürkt, daß beiden nach einer Homonymie derselbe Name beigelegt wird, daß sie dieselbe Herrschaft, Würde, Macht mit einander theilen, keine Trennung unter ihnen stattfindet, vermöge derselben aus beiden Eine Person gebildet, wie es auch Eine Person genannt wird." [1])

Wenn Apollinaris ferner behauptete, daß zwei in ihrer vollständigen eigenthümlichen Natur verharrende Wesen sich nimmermehr zu Einem Ganzen, zu Einer Person vereinigen könnten, so war es dagegen dem Theodorus besonders darum zu thun, zu zeigen, wie man es sich zu denken habe, daß Gottheit und Menschheit in ihrem eigenthümlichen Wesen verharrend in Christo einem gewissen Verhältnisse nach zu Einer persönlichen Gemeinschaft und Einheit verbunden worden seyen. Jesus als das Organ, dessen sich die Gottheit bediente, um von ihm aus auf alle dafür empfängliche Menschen einzuwürken, der Tempel, in welchem Gott wohnte, insofern Eine göttlich-menschliche Person. „Sehen wir auf die Unterscheidung der Gottheit und Menschheit, — sagte er — so müssen wir zwei in ihrer Ungetrübtheit und Vollständigkeit verharrende Naturen und darnach, weil Beides genau zusammenhängt, zwei Personen (*ὑποστάσεις, πρόςωπα*) von einander unterscheiden. Sehen wir aber auf ihre Vereinigung in der bemerkten Beziehung, so müssen wir von Christus als einer Person reden, in welcher Einen die menschliche Natur in die Gemeinschaft mit der göttlichen aufgenommen worden." [2]) „Diese Art der Vereinigung —

---

1) *Ἡ κατ' εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἕνωσις μίαν ἀμφοτέρων τῷ τῆς ὁμωνυμίας λόγῳ ἐργάζεται τὴν προσηγορίαν, τὴν αὐθεντίαν, τὴν δυναστείαν, τὴν δεσποτείαν, τὴν ἀξίαν, τὴν ἐξουσίαν, μηδενὶ τρόπῳ διαιρουμένην, ἑνὸς ἀμφοτέρων κατ' αὐτὴν προσώπου καὶ γενομένου καὶ λεγομένου.* Maji l. c. p. 69.

2) Concil. V. Collat. IV. c. 29: Quando naturas discernimus, perfectam naturam Dei verbi dicimus et perfectam personam nec enim sine persona est subsistentiam dicere perfectam, perfectam autem et hominis naturam et personam similiter.

sagte er — erhalte beide Naturen unvermischt und ungetrennt, es würden dadurch beide zu Einer Person, es werde Ein Wille und Eine Würksamkeit mit der entsprechenden Einen Herrschaft." [1])

Er bediente sich dabei der Vergleichung, wie Mann und Frau in gewisser Beziehung Ein Leib genannt würden (Ephes. 5). So widersprach Theodorus demjenigen, was nicht bloß in der alexandrinischen Kirche, sondern auch in anderen Kirchen herrschende Lehre war. [2]) Man kann zwar sagen, daß der kirchliche Sprachgebrauch hinsichtlich des Unterschiedes zwischen den Worten *ὑπόστασις, πρόσωπον* und *φύσις* noch nicht gehörig bestimmt war; aber der Grund davon, daß Theodor in gewisser Hinsicht auch zwei Hypostasen, welche in Christo vereinigt seyen, glaubte annehmen zu müssen, lag doch tiefer als in dieser Beschaffenheit des kirchlichen Sprachgebrauches, — in dem Ganzen seiner Auffassungsweise.

Wie wir bei der Darstellung der Lehre des Apollinaris bemerkten, gebrauchte dieser die Verwechselung der Prädikate beider Naturen (die *ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων*) als Merkmal der Einheit des Gottmenschen. Theodorus aber bekämpfte gerade diese unbedingte Übertragung als eine gänzliche Verwirrung und Verwechselung der Begriffe mit sich führend. [3]) Zwar wollte er wohl auch eine gewisse Übertragung der Prädikate als Bezeichnung und Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo gelten lassen, aber doch nur mit ausdrücklicher Bestimmung der verschie-

---

1) *Ὁ τῆς κατ' εὐδοκίαν ἑνώσεως τρόπος ἀσυγχύτους φυλάσσων φύσεις καὶ ἀδιαιρέτους, ἓν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον δείκνυσιν καὶ μίαν τὴν ἐνέργειαν μετὰ τῆς ἑπομένης τούτοις μιᾶς αὐθεντίας καὶ δεσποτείας.* Maji l. c. p. 69.

2) Wie sie auch die kappadocischen Kirchenlehrer unter den apollinaristischen Streitigkeiten erklärt hatten, daß man in Beziehung auf die Verschiedenheit der Gottheit und Menschheit in Christo zwar sagen könne: *ἄλλο καὶ ἄλλο*, aber nicht: *ἄλλος καὶ ἄλλος*.

3) Concil. V. Collat. IV. c. 8.

denen Beziehung derselben Prädikate, je nachdem sie von Demjenigen, welcher seinem Wesen nach Sohn Gottes sey, oder von Demjenigen, welcher durch die göttliche Gnade, durch die Aufnahme in die Verbindung mit dem wesentlichen Gottessohn zum Sohn Gottes erhoben worden, gebraucht würden. So möge man — sagte er — in verschiedener Beziehung die Maria *θεοτόκος* und *ἀνθρωποτόκος* nennen, das Letzte der Natur der Sache gemäß, das Erste nach einer gewissen Beziehung, nach einem gewissen Verhältnisse, insofern Gott auf die bezeichnete Weise in dem von ihr geborenen Menschen wohnte. [1])

Die entgegengesetzte Richtung in der Auffassung und Entwickelung dieser Lehre finden wir in der alexandrinischen Kirche. Vermöge der mystisch-contemplativen Richtung, welche in derselben vorherrschte, suchte man besonders das Wunder, das Unbegreifliche, das Überschwengliche und Unerklärliche in der Vereinigung der Gottheit und Menschheit durch die Formel, welche man zum Ausdruck dieser Lehre wählte, recht anschaulich zu machen und jedem Erklärungsversuche sich entgegenzustellen. Die *ἕνωσις τῶν φύσεων ἄφραστος, ἀπερινόητος, ἄῤῥητος* und *ὑπὲρ λόγον* war die Losung der alexandrinischen Kirchenlehre. Wie die Kirchenlehrer dieser Richtung, als deren Repräsentanten wir den Bischof Cyrillus von Alexandria betrachten können, das Wunder der Erscheinung und des Daseyns Eines Christus in der vereinigten Gottheit und Menschheit durch ihre dogmatischen Formeln besonders hervorzuheben suchten, so übertrugen sie daher gern die menschlichen Prädikate auf das göttliche Wesen und umgekehrt. Sie liebten solche paradox klingende Formeln, wie: Gott hat für uns gelitten, Maria ist die Mutter Gottes (*ἡ θεοτόκος*), Maria hat den Fleisch gewordenen Logos auf leibliche Weise geboren. Wegen solcher Ausdrücke darf man sie aber keineswegs der Vorstellung von einer Vermischung und Verwandlung des

1) S. Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 703. col. 1.

Göttlichen und des Menschlichen beschuldigen. Sie verwahrten sich ausdrücklich gegen einen solchen Mißverstand, indem sie die göttlichen und die menschlichen Prädikate (τὰ ἀνθρώπινα und τὰ θεοπρεπῆ) immer auseinanderhielten, auch bei der Vereinigung die Ungetrübtheit beider anerkannten, und indem sie erklärten, daß beiderlei Prädikate dem Einen menschgewordenen Logos beizulegen seyen, aber in verschiedener Beziehung: die einen nach seiner Gottheit, die anderen nach der von ihm angenommenen Menschheit. Nur sollte man in der Würklichkeit nicht mehr zwischen zweien Naturen, denen diese verschiedenen Eigenschaften zukämen, unterscheiden, sondern beiderlei Eigenschaften auf gleiche Weise, wenngleich nicht in derselben Beziehung, von demselben Einen menschgewordenen Logos prädiciren. Derselbe Eine Sohn Gottes, der auf wunderbare Weise aus zweien auf geheimnißvolle Art verbundenen Naturen besteht.[1]) Da auch die ägyptischen Dogmatiker, von allem absichtlichen Doketismus fern, die Erscheinungen, welche sie in der evangelischen Geschichte vorfanden, in ihren Begriff von Christus mit aufnahmen, da sie demnach die Äußerungen des Schmerzes bei der Todesnähe, sogar auch die Aussagen des Nichtwissens von manchen Dingen auf ihn übertrugen, und zwar als Bezeichnungen der Menschheit, so konnten sie von dieser Seite in den einzelnen Ergebnissen mit der andern Parthei übereinkommen; aber der Unterschied beider dogmatischen Richtungen zeigt sich in der Art, wie sie dies begründeten.

Die ägyptische Dogmatik setzte darin das unbegreifliche Wunder, daß göttliche Allwissenheit und menschliches Nichtwissen, menschliches Leiden, menschliches Empfinden und göttliche Leidenslosigkeit, überhaupt göttliche und menschliche Eigenschaften in dem Einen Christus neben einander bestanden; das Übervernünftige, das Übernatürliche (ὑπὲρ λόγον,

1) Εἷς καὶ ὁ αὐτὸς υἱὸς ἐκ δυοῖν πραγμάτων εἰς ἕν τι ἐξ ἀμφοῖν ἀποῤῥήτως ἐκπεφηνώς.

ὑπὲρ φύσιν) wollten sie gerade recht geltend machen. Die antiochenische Dogmatik hingegen maßte sich zwar auch auf keine Weise an, das Daseyn und die Erscheinung Christi aus dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur abzuleiten und zu erklären. Sie erkannte mit der alexandrinischen Dogmatik hier eine solche Mittheilung Gottes an, welche nur Gegenstand des Glaubens seyn könne; aber doch blieb sie nicht in den Schranken der begrifflichen Auffassung, welche die erstere sich setzte. Das Leben Christi, wie es sich in der Erscheinung zeigt, mit dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur überhaupt und mit dem Zwecke der Erscheinung Christi auf Erden vergleichend, suchte sie in der Offenbarung des Übernatürlichen das Naturgemäße nachzuweisen, neben dem *ὑπὲρ λόγον* auch das *κατὰ λόγον*. Mit dieser Differenz hing es auch zusammen, daß von der einen Seite die antiochenischen Dogmatiker etwas der Vereinigung Gottes und der Menschheit in Christo Analoges in dem Verhältnisse Gottes zu vernünftigen Wesen überhaupt, einen Vergleichungspunkt zwischen dem Seyn Gottes in Christo und dem Seyn Gottes in den Gläubigen aufsuchten, von der andern Seite hingegen die alexandrinischen Dogmatiker nur das durchaus Verschiedene zwischen der Vereinigung Gottes und der Menschheit in Christo und allen anderen Arten der Verbindung, in welche Gott mit Menschen eintrete, hervorhoben und in allen jenen Vergleichungen und Analogieen eine Verläugnung der göttlichen Würde des Erlösers, eine Verdunkelung oder eine gänzliche Umstoßung der Lehre von dem Gottmenschen sahen. Wer behauptete, daß Gott sich des Menschen Jesu wie eines Organs bedient, in demselben wie in einem Tempel gewohnt habe, der schien ihnen kein anderes Seyn Gottes in Christo als in erleuchteten und geheiligten Menschen, einem Moses und den Propheten, anzuerkennen, und so auch wer von einer *συνάφεια κατὰ χάριν, κατ' εὐδοκίαν* u. s. w. redete. Sie bedachten nicht, daß alle diese Ausdrücke in einem sehr verschiedenen Sinne gebraucht werden könnten und von den

Dogmatikern der andern Parthei würklich gebraucht würden. Freilich hatten sie, was die letztere Formel betrifft, die herrschende dogmatische Terminologie mehr für sich. Der eigenthümliche dogmatische Sprachgebrauch der antiochenischen Schule hing jedoch hier mit dem Ganzen ihres Systems, insbesondere mit ihrer eigenthümlichen Anthropologie genau zusammen; aber eben deshalb konnten sie auch mit Gerechtigkeit und Billigkeit nur aus ihrem eigenen Ideenzusammenhange heraus und von dem Verhältnisse ihrer dogmatischen Sprache zu ihren dogmatischen Begriffen aus beurtheilt werden. Die Alexandriner setzten jener Theorie von einer *συνάφεια κατὰ χάριν* oder *κατ᾽ εὐδοκίαν, κατ᾽ αὐθεντίαν, κατ᾽ ἀξίαν* (welche Ausdrücke alle nach ihrer Meinung nichts Anderes bezeichnen konnten als eine gewisse geistige, sittliche Gemeinschaft, höchstens eine Vergöttlichung der menschlichen Natur) nichts Anderes entgegen als die Behauptung einer *ἕνωσις φυσικὴ, κατ᾽ οὐσίαν, οὐσιώδης*, wie sie in dem erschienenen Christus nur die Eine Natur des menschgewordenen Logos oder die Eine menschgewordene Natur des Logos (*μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένου* oder *μία φύσις — σεσαρκωμένη*) anerkennen wollten. Die Antiochener aber, welche auch nur von i h r e m Ideenzusammenhange und ihrem dogmatischen Sprachgebrauche ausgingen, konnten sich unter solchen Bestimmungen nichts Anderes denken als eine Vermischung und Verwandlung beider Naturen, wodurch eine dritte entstanden wäre.

Es erhellt also aus dem Gesagten, wie leicht beide Standpunkte in schroffem Gegensatze gegen einander auftreten konnten, wie leicht man von dem einen aus, in den Behauptungen, welche von dem andern herrührten, gefährliche Ketzereien sehen konnte. Hätte man die bei dem Verhältnisse beider dogmatischen Richtungen zu einander zum Grunde liegende Differenz bis auf ihren tiefsten Grund zurückgeführt, so würde man zu dem Bewußtseyn gekommen seyn, daß eine Grundverschiedenheit in der Auffassung des

Verhältnisses zwischen dem Natürlichen und dem Göttlichen, der Vernunft und der Offenbarung, wie es sich ja in dem Verhältnisse des ὑπὲρ λόγον zu dem κατὰ λόγον zeigt, hier vorhanden sey. Aber zu solcher Klarheit entwickelte sich das Bewußtseyn der dogmatischen Gegensätze in dieser Zeit nicht leicht, man blieb vielmehr stehen bei der gerade zufällig in der Erscheinung hervortretenden Äußerung der Gegensätze, wo sie gerade das kirchliche Interesse am meisten in Anspruch nahmen, ohne mit klarem Bewußtseyn die Wurzel des Gegensatzes aufzusuchen. Hier ging noch dazu der Kampf der beiden entgegengesetzten Lehrtypen von dem Gebrauche eines einzelnen Wortes aus, welches gerade für das kirchliche Interesse wichtig war, und durch die Art, wie der Streit entstand, geschah es, daß die dogmatische Entwickelung von Anfang an durch Einmischung profaner persönlicher Leidenschaften getrübt wurde. Und da man das religiöse und das dogmatische Interesse nicht auseinanderzuhalten wußte, mancherlei fremdartige Einflüsse von außen her bald hinzukamen, so mußte dadurch die Entwickelung der allgemeinen dem Streite über das Einzelne zum Grunde liegenden Gegensätze immer mehr gehemmt werden.

Die Veranlassungen zum Ausbruch des Streites waren diese: Nestorius, ein durch den Ruf von seinem strengen Leben und von seinen eindringlichen Predigten bekannter Presbyter der antiochenischen Kirche, war im J. 428 Patriarch zu Constantinopel geworden. Er hatte seine Bildung im Mönchsthum erhalten und er brachte die Tugenden und die Fehler, welche im Mönchsthum gewöhnlich waren, mit. Einem redlichen frommen Eifer gingen Besonnenheit und Mäßigung nicht zur Seite; sein Eifer vermischte sich leicht mit Leidenschaft; er war geneigt, wo sich etwas von seiner gewohnten dogmatischen Ausdrucksweise entfernte, gefährliche Ketzereien zu erblicken, und wußte nicht immer den Geist der schonenden Liebe mit dem Eifer für die erkannte Wahrheit zu verbinden. Wie es oft Denjenigen ging, welche aus dem klösterlichen Bildungsgange heraus in einen großen

öffentlichen Würkungskreis gelangten, daß sie durch ihre Beschränktheit und Unbeholfenheit in demselben manchen Anstoß gaben, so geschah es auch dem Nestorius, der plötzlich in die verwickeltetsten Verhältnisse versetzt wurde, in die Nähe eines verderbten Hofes, an welchem alle Arten von Ränken und Leidenschaften ihr Spiel trieben, in die Mitte einer zum Theil mehr von weltlichen als geistlichen Triebfedern beseelten Geistlichkeit. Hier war er ein Ziel der Eifersucht sowohl mancher in der Nähe des Hofes sich aufhaltenden fremden Geistlichen, welche nach der Patriarchenwürde getrachtet hatten, als auch des Patriarchen von Alexandria, welcher gern der erste der orientalischen Kirche seyn wollte. Unter solchen Verhältnissen bedurfte Nestorius, um sich zu behaupten und heilsam einzuwürken, neben der Vestigkeit des Charakters, christlicher Besonnenheit, Mäßigung und Klugheit; aber gerade an diesen Tugenden fehlte es ihm zum Theil.

Seine Patriarchenmacht wollte er zuerst zur Unterdrückung der mancherlei Arten von Häretikern anwenden, welche in der Hauptstadt des Orients und in den ihr untergeordneten Kirchensprengeln ohngeachtet aller Gesetze gegen dieselben sich immer fortgepflanzt hatten. [1]) Geistlicher Hochmuth wie blinder, verfolgungssüchtiger Eifer sprachen sich aus in den an den Kaiser gerichteten Worten seiner Antrittspredigt: „Gebt mir ein von den Häretikern gereinigtes Land, und ich will euch den Himmel dafür geben. Helft mir die Häretiker besiegen, und ich will euch die Perser besiegen helfen.“ Es fehlte zwar nicht an Solchen, welche

1) Der Kirchengeschichtschreiber Sokrates, den wir bei der Charakteristik des Nestorius am meisten benutzen müssen, der unbefangenste unter den Berichterstattern über denselben, könnte zwar auch durch seine Vorliebe für die Novatianer, welche Nestorius verfolgte, in seiner Beurtheilung desselben etwas irregeleitet worden seyn; aber von der andern Seite zeigt er sich doch in seinen Urtheilen frei von dem Fanatismus seiner Zeit, und selbst in demjenigen, was er dem Nestorius zum Vorwurf macht, läßt sich dies erkennen.

sich des Eifers für die Rechtgläubigkeit an ihrem neuen Patriarchen erfreuten, aber auch nicht an Besonneneren, welchen ein Anfang dieser Art kein gutes Vorzeichen war. Diesem Anfange entsprach die Richtung, welche die Thätigkeit des neuen Patriarchen zuerst nahm, da er ohne Unterscheidung des Wesentlichen oder Unwesentlichen in den Lehrstreitigkeiten mit gleichem Eifer Arianer, Novatianer, Quartodecimaner verfolgte. Manche heftige Bewegungen der Gemüther, welche blutige Folgen hatten, wurden dadurch von ihm veranlaßt. Aber bald setzte er sich selbst durch seinen polemischen Eifer der Verketzerung aus.

Nestorius war, wenn nicht selbst Schüler des Theodorus von Mopsuestia, doch, wie seine Lehrweise von der Person Christi beweiset, ein Schüler der antiochenischen Dogmatik. Er war gewohnt eine *ἕνωσις κατ᾽ εὐδοκίαν, κατὰ θέλησιν* der *ἕνωσις κατ᾽ οὐσίαν, κατὰ φύσιν* entgegenzusetzen. Es erschien ihm diese als etwas Widersinniges, mit der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens Unvereinbares. [1]) Von diesem eigenthümlichen dogmatischen Standpunkte nun konnte er mit der ihm überall anklebenden Beschränktheit des Mönchsgeistes leicht in Allem, was seinen herrschenden dogmatischen Vorstellungen entgegen war, bedeutende Ketzereien erblicken. Von dieser Seite mußte er in seinen neuen Umgebungen manchen Anstoß nehmen, denn hier fand er manche Ausdrücke in der Kirchensprache herrschend, welche dem antiochenischen Lehrbegriffe durchaus zuwider waren. Dazu gehörte besonders der Name *θεοτόκος* zur Bezeichnung der

1) Wie er sich ausspricht in diesem Bruchstück: *Τῷ κατ᾽ οὐσίαν λόγῳ φύσει φύσις οὐχ ἑνοῦται χωρὶς ἀφανισμοῦ. Οὐκέτι γὰρ αὐταῖς σώζεται ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος· ἡ δὲ κατὰ τὴν θέλησιν ἕνωσις καὶ τὴν ἐνέργειαν, ἀτρέπτους αὐτὰς τηρεῖ καὶ ἀδιαιρέτους, μίαν αὐτῶν δεικνῦσα πεποιημένην τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν.* Und in dem zweiten Fragment wird als unhaltbar die *καθ᾽ ὑπόστασιν καὶ φύσιν ἕνωσις* zurückgewiesen und dagegen die *κατ᾽ εὐδοκίαν ἕνωσις, μίαν τῶν ἡνωμένων ἀποσώζουσα θέλησιν καὶ ἐνέργειαν* behauptet. Maji T. VII. 1833. p. 69.

Maria, welchem Namen die herrschende Verehrung der Maria eine besondere Wichtigkeit gab, und eben die übertriebene Verehrung der Maria, welcher dieser Name zur Stütze diente, konnte auch mit dazu beitragen, daß der Gebrauch desselben dem Nestorius, welcher in der antiochenischen Schule eine reinere Richtung des christlichen Geistes erhalten hatte, gefährlich erschien. [1])

Da man damals, was der Schuldogmatik und was der Predigt angehörte, nicht von einander zu unterscheiden wußte, so fühlte sich Nestorius bald gedrungen, das ihm so wichtige dogmatische Thema in seinen Predigten zu entwickeln. Er galt viel als Prediger, da seine nach antiochenischem Geschmack gebildete rhetorische Weise den Constantinopolitanern besonders gefiel. Seine Predigten pflegten mit lautem Beifallrufen und Klatschen aufgenommen zu werden. [2]) Es ist vielleicht doch seiner Besonnenheit zuzuschreiben, daß er nicht zuerst gegen das in so hohem Ansehn stehende Wort

---

1) Sokrates ist von der einen Seite gegen den Nestorius gerechter als der große Haufe seiner Zeitgenossen und die herrschende Parthei in der Kirche während vieler nachfolgenden Jahrhunderte, indem er ihn gegen die Beschuldigung des Photinianismus und des Samosatenianismus vertheidigt; aber von der andern Seite thut er ihm Unrecht nach einem falschen Gesichtspunkte von diesen Streitigkeiten, welcher späterhin auf die einseitige Verketzerung des Nestorius folgte, indem er ihm zum Vorwurf macht, daß er aus Mangel an gelehrter Kenntniß der alten kirchlichen Literatur, aus Eigensinn und Eitelkeit den Streit über ein bloßes Wort unterhalten habe. Er habe das Wort θεοτόκος wie ein Gespenst (ὡς τὰ μορμολύκια) gefürchtet. Aus dem, was wir über den allgemeinen dogmatischen Gegensatz, aus welchem dieser Streit hervorging, bemerkt haben, erhellt, daß, wenngleich hier über ein Wort gestritten wurde, doch es keineswegs eine Wortstreitigkeit war, sondern ein tiefer liegender und allgemeinerer Gegensatz die Ursache des Streites. Wenn aber nicht gerade jenes Wort gleich in den Streit mit hineingezogen worden wäre, würde wohl die Hitze des Streites nicht gleich so heftig geworden seyn.

2) Wie aus mehreren Anspielungen in seinen Predigten erhellt. S. z. B. Sermo II. in den Werken des Marius Mercator T. II. im Anfang.

polemisch auftrat, sondern sich im Allgemeinen begnügte, die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in Christo nach dem System des Theodorus von Mopsuestia vorzutragen. [1]) Dadurch, daß Nestorius den antiochenischen Lehrbegriff in seinen Predigten entwickelte, konnten Männer von unbesonnenerem Eifer in seiner Umgebung sich aufgefordert glauben, nun auch den zur Bezeichnung der Maria gebräuchlichen Namen *θεοτόκος* unmittelbar anzugreifen. Sein Presbyter Anastasius, welcher mit ihm von Antiochia hergekommen war, und der seines besonderen Vertrauens genoß, fühlte sich einst gedrungen, [2]) in einer Predigt auszurufen: „Keiner nenne die Maria Mutter Gottes, denn sie war ein Mensch, Gott kann aber von keinem Menschen geboren werden." [3]) Wenn auch diese Polemik von einem

---

1) Daß dies dem öffentlichen Ausbruche des Streites voranging, sieht man aus dem, was Nestorius selbst in einer nach dem Ausbruche des Streites gehaltenen Predigt sagt: *Μέμνησθε δέ που πάντως καὶ τὰ πολλάκις μοι πρὸς ὑμᾶς εἰρημένα, τὰς διπλᾶς πρὸς τὸν δεσπότην Χριστὸν διακρίνοντι φύσεις.* L. c. p. 9 init. Die Quartodecimaner in Kleinasien, welche durch seinen Einfluß bewegen wurden, der katholischen Kirche sich anzuschließen, ließ er auch das Symbol unterzeichnen, welches er aus der antiochenischen Kirche mitgebracht hatte, welches Theodorus von Mopsuestia für Katechumenen und übertretende Häretiker entworfen hatte, und in welchem dessen eigenthümlicher Lehrbegriff deutlich enthalten war. S. Concil. Ephes. act. VI. f. 1515. T. I. Harduin.

2) Socrat. h. e. l. VII. c. 32.

3) Es kann nicht auffallend seyn, daß das, was den ersten Anfang der Streitigkeiten veranlaßte, verschieden berichtet wird. Es konnte ja hier mancherlei zusammenkommen und aufeinanderfolgen, wodurch das Feuer angeregt wurde, und es fragt sich also dann nur, was das Erste war. In dieser Hinsicht scheint der Bericht des Sokrates den natürlichsten Zusammenhang der Begebenheiten zu geben. Nach dem Berichte des Theophanes in seiner Chronographie hätte Nestorius selbst die erste Veranlassung zum Ausbruche des Streites gegeben, indem er seinen Synkell (bischöflichen Sekretär), welcher nach Theophanes nicht Anastasius war, eine von ihm selbst verfaßte Predigt, dieselbe, welche Sokrates dem Anastasius zuschreibt, in der Kirche vorlesen ließ. In diesem Falle

gutgemeinten frommen Eifer ausging, so war sie doch eine sehr unvorsichtige und unkluge. Das hier angegriffene Wort stand nicht bloß in der ägyptischen Kirche, sondern auch in anderen angesehenen Kirchen in altem Ansehn, schon viele bedeutende Kirchenlehrer hatten sich desselben bedient, ohne die von Anastasius angegriffenen Irrthümer mit dem Gebrauche desselben zu verbinden. Durch die Art, wie er dasselbe angriff, mußte er sich aber bei der damals herrschenden dogmatischen Streitmethode nothwendig dem Vorwurfe aussetzen, daß er die wahre Gottheit Christi läugne, daß er lehre, Jesus sey als bloßer Mensch von der Maria geboren und erst später, wie andere Propheten und Gottesgesandten, von welchen er nur dem Grade nach verschieden sey, der Einwürkung des göttlichen Geistes theilhaft worden.

Ferner soll ein zu Constantinopel sich gerade damals aufhaltender Bischof von Marcianopolis in Mösien [1]) öffentlich in der Kirche, sey es in einem Vortrage bei einer Versammlung der Bischöfe in dem Sacrarium, oder wahrscheinlicher in einer Predigt, ausgerufen haben: „Verdammt sey, wer die Maria Mutter Gottes nennt." Mit Unrecht aber schließt Cyrillus daraus, daß Nestorius dieser Erklärung nicht widersprochen und dem Bischof nachher die Communion gereicht, er habe also jene Erklärung gutgeheißen. Nestorius konnte ja den Bischof als einen Rechtgläubigen

---

könnte diese Predigt die erste unter den von Marius Mercator mitgetheilten seyn, denn in dieser kommt ja allerdings Ähnliches vor. Aber doch ist dies nicht beweisend, denn es mußte natürlich in den auf diesen Gegenstand sich beziehenden Predigten Manches wiederholt werden. Sokrates ist doch hier eine bedeutendere Autorität als der erst vier Jahrhunderte später schreibende Theophanes.

1) Der als heftiger Feind des Nestorius hier freilich nicht ganz glaubwürdige Cyrillus von Alexandria berichtet dies in mehreren öffentlichen Erklärungen, z. B. ep 6; aber der Wahrheit dieser Aussage wird doch von keiner Seite widersprochen, und dem blinden Eifer eines Bischofs dieser Parthei läßt sich das, was Cyrill erzählt, wohl zutrauen.

anerkennen und dessen Eifer für die reine Lehre achten, wenn er gleich dessen Art, denselben zu äußern, nicht billigte.

Seit diesen Auftritten wurde die Frage, ob man die Maria Mutter Gottes nennen dürfe, unter den Geistlichen zu Constantinopel und den zum Dogmatisiren so sehr geneigten vornehmen Laien [1]) vielfach besprochen, von beiden Seiten mit Heftigkeit darüber gestritten. Nestorius hielt es für seine Pflicht, an diesem Streite thätigen Antheil zu nehmen, die Sache seines verketzerten Freundes zu vertheidigen. Er behandelte von Neuem diesen Gegenstand öfters in Predigten. In der ersten derselben schilderte er die Offenbarung einer für die Bedürfnisse der Menschheit sorgenden Vorsehung im Reiche der Natur von einem trivialen teleologischen Standpunkte aus, indem er Alles nur auf die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse bezog. Dann machte er einen sehr unverhältnißmäßigen Sprung, um auf die letzte und höchste Gabe zu kommen, welche Gott der Menschheit verliehen habe, die Erscheinung Christi, welche zum Zweck hatte, das gefallene Bild Gottes wiederherzustellen. Durch einen Menschen sollte die Wiederherstellung der Menschheit bewürkt werden, wobei er die Stelle 1. Kor. 15, 21 anführte. Auf das Letzte wollte er offenbar besonderen Nachdruck legen, um dies sogleich gegen Diejenigen anzuwenden, welche die Maria nicht Mutter eines Menschen, sondern Mutter Gottes nennen wollten. Er setzt diese nach einer ungerechten Consequenzmacherei in Eine Klasse mit den Heiden, welche ihren Göttern Mütter beilegten. Er nennt dagegen den von ihr Geborenen das Werkzeug der Gottheit, den aus der Maria von dem heiligen Geiste bereiteten Tempel, in welchem der göttliche Logos wohnte. Er bewegt sich in allen diesen Predigten durchaus in den Formeln des antiochenischen Systems. Zwei auf's Innigste

---

1) Nach der Erzählung des Theophanes war es ein Advokat (σχολαστικός) zu Constantinopel, der zuerst gegen eine Predigt, in der der Name θεοτόκος angegriffen wurde, in der Kirche öffentlich auftrat.

mit einander verbundene Naturen der Gottheit und Menschheit, aber bei der fortdauernden Zweiheit der Naturen Eine Würde, [1]) in dieser Hinsicht vermöge jener innigen Verbindung die menschliche Natur zur Theilnahme an der Würde der göttlichen erhoben. Daher Ein Christus, Ein Sohn Gottes, insofern die Menschheit in die Gemeinschaft mit dem Einen ewigen Gottessohne aufgenommen worden. Er sprach, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, nicht ohne Heftigkeit und Ungerechtigkeit gegen die Widersacher der antiochenischen Dogmatik, welche er die sich weise dünkenden neuen Dogmatiker nennt. [2]) Er setzt die Lehre von der innigsten Verbindung der Menschheit und Gottheit entgegen der Lehre von einer Vergötterung der menschlichen Natur, welche er seinem Gegner Schuld giebt. [3])

Der Streit fand auch unter Laien so große Theilnahme, daß, da einst Nestorius in einer Predigt gegen die Lehre von der Maria als Mutter Gottes sprach, die ewige Zeugung des Logos und die zeitliche Geburt des Menschen, den der Logos als sein Werkzeug sich aneignete, einander entgegensetzte, ein Mann vornehmen Standes sich nicht enthalten konnte, laut entgegenzurufen: „Nein, der ewige Logos selbst hat sich auch der zweiten Geburt unterzogen." Es entstand darauf eine heftige Bewegung unter der versammelten Menge, da die Einen die Parthei des Patriarchen, die Anderen die Parthei seines Gegners ergriffen. [4]) Nestorius ließ sich dadurch nicht irre machen. Er fing wieder an zu reden, lobte den Eifer der Ersteren, suchte jenen plötzlichen Gegner, den er einen elenden und frevelhaften Menschen nannte, [5]) zu widerlegen, und fuhr fort, seine Theorie nach der gewohnten Weise zu erörtern.

---

1) Ἀξία, αὐθεντία μοναδική.

2) Τοὺς σοφοὺς τῶν δογματιστῶν τῶν νεωτέρων.

3) Ἄκρα συνάφεια, οὐκ ἀποθέωσις.

4) Opp. Marii Mercator. T. II f. 13.

5) Τῆς τοῦ δειλαίου μιαρίας ὁ ἔλεγχος.

Schon hatte sich Nestorius bei Manchen den Vorwurf des Photinianismus zugezogen,[1]) als ein Mann, auf den man wohl wegen seiner persönlichen Verhältnisse den Verdacht unreiner Leidenschaften und Triebfedern werfen könnte, die gegen ihn vorhandene Stimmung benutzte und sie noch mehr anzuregen würkte, öffentlich, wenngleich ohne ihn zu nennen, gegen ihn auftretend, auf eine Weise, welche wohl geeignet war, auf viele Gemüther einen dem Nestorius nachtheiligen Eindruck zu machen. Dieser Mann war Proklus, welcher der Gemeinde zu Cyzikus zum Bischof war gegeben, aber als solcher nicht angenommen worden. Er hatte sich seitdem in der Residenz immer aufgehalten und sich um das erledigte Patriarchat zu Constantinopel früherhin beworben, auch einige Hoffnung dazu gehabt. Er hielt am Weihnachtsfeste des J. 429 oder am Feste der Maria Verkündigung, der ἡμέρα εὐαγγελισμοῦ am fünf und zwanzigsten März,[2]) eine Predigt voll rhetorischen Schwulstes und rhetorischer Übertreibungen, worin er die Maria als die Mutter des menschgewordenen Logos lobpreisend, Diejenigen, welche sie nicht als solche anerkennen wollten, ohne ausdrückliche namentliche Erwähnung bekämpfte und beson-

1) Er hatte diese Beschuldigung gehört, hielt sie aber der Widerlegung für ganz unwerth, weil sie seine Lehre so gar nicht treffen könne. Ego autem quibusdam mihi et illud renuntiantibus, cum laetitia saepius risi, quoniam, inquiunt, episcopus, quae Photini sunt, sapit.

2) Alles, was Proklus in dieser Homilie sagt, paßt allerdings auf das zweite Fest, von dessen Feier in der griechischen Kirche zu dieser Zeit wir aber freilich sonst keine Nachricht haben. Da sonst in den Homilien der griechischen Kirchenlehrer dieser Zeit mancherlei zusammengenommen wird, was sich auf die Geburt und Kindheit Christi bezieht, so könnte auch diese Predigt als auf das Weihnachtsfest sich beziehend verstanden werden, und es wäre möglich, daß Proklus, um die Maria recht zu verherrlichen, dieses Fest selbst zu einer παρθενικὴ πανήγυρις gemacht hätte. Was er von der großen Menge Derjenigen sagt, welche zu Lande und zu Wasser herbeigekommen waren, um der Feier dieses Festes beizuwohnen, könnte mehr für die Beziehung auf ein so großes Hauptfest sprechen.

ders auf das Rücksicht nahm, was Nestorius in jener ersten Predigt gesagt hatte. Da er durch seine Anspielungen zu verstehen gab, daß seine Gegner nur an einen vergöttlichten Menschen glaubten, statt an den menschgewordenen Logos zu glauben, da er sie als Widersacher der Ehre der Maria erscheinen ließ, so konnte dies bei Vielen nicht anders als nachtheilig für die Parthei des Nestorius würken. Das vielfache Geklingel hochtrabender Redensarten und die Sache, welche er vertheidigte, die Ehre der Maria, verschafften der Predigt, wenngleich sie wohl vermöge ihrer eigenthümlichen Sprachbeschaffenheit nicht von Vielen verstanden werden konnte, doch großen Beifall, wie es sich durch die gewöhnlichen lauten Äußerungen desselben zu erkennen gab. Da alles Dies in der Gegenwart des Nestorius geschah, und da er die Beziehungen dieser Predigt wohl erkannte, glaubte er seine Lehre gegen diese Vorwürfe vertheidigen zu müssen, und er hielt deshalb sogleich eine kurze Anrede an die Gemeinde, wie sie ihm der Augenblick eingab, und bei welcher deshalb seine aller persönlichen Ausfälle gegen seinen Gegner sich enthaltende Mäßigung desto mehr Anerkennung verdient. Mit großer Besonnenheit beginnt er, indem er es ganz natürlich findet, daß sie das zur Ehre der Maria Gesprochene mit so großem Beifall aufgenommen hätten; „aber — setzt er hinzu — wir müssen uns wohl hüten, daß wir nicht über Gebühr die Maria preisend, die Würde des göttlichen Logos zu beeinträchtigen Gefahr laufen." Mit Rücksicht auf die schwülstige, unpopuläre Sprache des Proklus sagt er, er wolle ganz einfach reden, um von Allen verstanden werden zu können. Er schließt mit den Worten, sie möchten nicht gleich Beifall klatschen, nicht durch den Reiz der Rede sich anziehen lassen, aber die Lehre genau untersuchen, und was wahr sey, nicht deshalb, weil es ihnen neu sey, verdammen. Er hielt sodann in der nachfolgenden Zeit noch mehrere Predigten, in welchen er diesen Gegenstand mit Rücksicht auf die Beschuldigungen des Proklus weiter erörterte. Wohl bemerkte er, wie großer

Vorsicht es bedurfte, um bei der schwärmerischen Verehrung der Maria keinen Anstoß zu geben. Er war bereit, diese zu schonen, nur wollte er der Wahrheit nichts vergeben. Er erklärte, daß, falls Einer der Einfältigen die Maria *θεοτόκος* nennen wolle, er dieses Wort durchaus nicht hasse, wenn man nur nicht die Maria zur Göttin mache.[1]) Um zwischen beiden Gegensätzen hindurchzugehen, gebrauchte er, statt die Maria Mutter Gottes oder Mutter des Menschen, *θεοτόκος* oder *ἀνθρωποτόκος*, zu nennen, die Bezeichnung *χριστοτόκος*, Mutter Christi, insofern der Name Christus der ganzen Göttliches und Menschliches vereinigenden Person zugehöre. Achtungswerth erscheint sein Streben, sich nur an die heilige Schrift anzuschließen. Mit Recht führte er gegen den Gebrauch jenes Wortes an, daß die heilige Schrift doch nirgends lehre, Gott, sondern Jesus Christus, der Sohn Gottes, der Herr sey von der Maria geboren worden. „Dies bekennen wir Alle, denn ein Unglückseliger ist, wer, was die Schrift lehrt, nicht annimmt." Seine ängstliche Gewissenhaftigkeit darin, der Wahrheit nichts zu vergeben, zeigt sich an diesem Beispiele. Er hatte gesagt: „Ich mißgönne der Mutter Christi jenen Namen nicht. Ich weiß, daß verehrungswürdig Diejenige ist, welche Gott in sich aufgenommen, durch welche der Herr des Weltalls hindurchgegangen, durch welche die Sonne der Gerechtigkeit hervorleuchtete." Diese Worte, welche die Verehrung der Maria begünstigten, an die herrschende Vorstellungsweise sich anzuschließen schienen, wurden mit Beifallklatschen aufgenommen. Dies erregte bei dem Nestorius die Besorgniß, daß man seine Worte auf eine mit dem von ihm sonst vorgetragenen Lehrbegriffe streitende Weise auffassen könnte — und er setzte daher sogleich hinzu: „Euer Beifall macht mich wieder argwöhnisch.[2]) Wie habt ihr es verstanden,

---

1) Ἐμοὶ πρὸς τὴν φωνὴν φθόνος οὐκ ἔστι, μόνον μὴ ποιείτω τὴν παρθένον θεάν. Sermo V. f. 30.

2) Nestorius, was ihm zur Ehre gereicht, scheint überhaupt diesen

daß ich sagte: durch welche der Herr des Weltall's hindurchgegangen. Ich habe nicht dasselbe gesagt, als wenn ich die Worte: er ist von ihr geboren worden, gebraucht hätte. Denn ich vergesse nicht so schnell meine eigenen Worte" u. s. w. [1])

Unterdessen ließ sich zu Constantinopel Alles immer mehr zu einer Kirchenspaltung an. Eine Parthei von Geistlichen und Mönchen wollte Nestorius als einen Häretiker, einen Anhänger der Lehre des Paulus von Samosata nicht mehr für ihren Bischof anerkennen und sagte sich von der Kirchengemeinschaft mit ihm los. [2]) Es wurde öffentlich in der Hauptkirche ein Zettel angeschlagen, welcher eine durchgeführte Vergleichung zwischen der Lehre des Nestorius und der Lehre des Paulus von Samosata enthielt. [3]) Mehrere Presbyteren predigten in einer der constantinopolitanischen Kirchen gegen die Lehre des Nestorius: er verbot ihnen das Predigen. Einige der gegen ihn feindselig gesinnten Geistlichen wurden von einer unter seinem Vorsitze zu Constantinopel versammelten Synode als Manichäisch-Gesinnte ihrer Stellen entsetzt. [4]) Nach der Consequenzmacherei, welche beide Partheien sich erlaubten, leitete man vermuthlich aus der Art, wie jene Geistlichen dem ägyptischen Systeme gemäß über die menschliche Natur Christi sich ausgesprochen hatten, die Folgerungen ab, daß sie die Realität der Menschheit Christi läugnend in den manichäischen Doketismus ver-

---

lauten theatralischen Beifallsbezeugungen abgeneigt gewesen zu seyn, er sagt hier: *πάλιν ὑποπτεύω τὸν κρότον*, und bei einer andern Gelegenheit, da er wohl mit lautem Beifallrufen aufgenommen worden, sagt er: „Ich beurtheile die Liebe zu mir nicht nach dem Geschrei, *οὐ κραυγαῖς κρίνω τὴν εἰς ἐμὲ φιλοστοργίαν*." S. II. f. 8.

1) S. V. f. 31.

2) S. die Bittschrift des Diakonus Basilius und der mit ihm verbundenen Mönche in Harduin. Concil. T. I. f. 1335.

3) L. c. f. 1271.

4) Wie Nestorius selbst in einem Briefe an Cyrillus von Alexandria sagt. L. c. f. 1280.

fallen wären. Nach dem, was wir früherhin über den Charakter des Nestorius bemerkten, mag wohl den Beschuldigungen seiner, obgleich sich leicht alle Übertreibungen erlaubenden Gegner etwas Wahres zum Grunde liegen, daß er sich durch die polemische Leidenschaft zuweilen zu einem gewaltsamen Verfahren hinreißen ließ. Aber man muß auch bedenken, wie sehr er durch fanatische und übermüthige, Gesetz und Ordnung verachtende Gegner gereizt wurde. Ein Mönch war unverschämt genug, daß er sich dem Nestorius, als er in die Kirche eintreten wollte, um sich zur Haltung der Predigt auf das Bema zu begeben, entgegenstellte und ihn zu hindern suchte, weiter zu gehen, weil der Häretiker nicht öffentlich lehren dürfe. Seine Gegner,[1] welche dies selbst erzählen, nennen dies ordnungswidrige Betragen freilich nur den Eifer einer frommen Einfalt, aber sie hatten sich doch nun wahrlich nicht darüber zu beklagen, wenn ein solcher Störer der öffentlichen Ruhe hart bestraft und aus Constantinopel verbannt wurde. Bei einer andern Gelegenheit zeigte Nestorius den Geist der Mäßigung, der über Worte nicht streiten will, sobald er die reine Lehre gesichert sieht. Wie er in seinen Predigten sich darüber ausgesprochen hatte, daß er gegen das Wort θεοτόκος an und für sich nichts habe, so erklärte er sich auch gegen mehrere Geistliche und Mönche, welche ihn verketzert hatten, bereit, zuzugeben, daß Derjenige, welcher seiner Natur nach Gottes Sohn sey, von der Maria, der Mutter Gottes geboren worden, weil es nur Einen Gottessohn gebe. Dieser letzte Zusatz zeigt den Sinn, in welchem er dies zugeben wollte, insofern nämlich, weil der wahre und wesentliche Sohn Gottes die menschliche Natur sich angeeignet und diese in die Gemeinschaft seiner Würde aufgenommen, so daß es nur Einen Sohn Gottes gebe, die Prädikate der menschlichen Natur also in dieser Hinsicht dem Einen Gottessohn beigelegt werden könnten. Hätten diese Leute den

1) L. c. Harduin. f. 1338.

Nestorius aus dem Zusammenhange seines dogmatischen Systems richtig verstanden, so würden sie ihn keines Betruges beschuldigt haben. [1]) Die Gegner des Nestorius zu Constantinopel würden, da er an dem kaiserlichen Hofe noch Alles galt und mit der herrschenden Macht verbunden war, schwerlich gewagt haben, so übermüthig gegen ihn aufzutreten, wenn sie nicht schon einer andern mächtigen Unterstützung sicher gewesen wären vermöge ihrer Verbindung mit dem Patriarchen Cyrillus von Alexandria, durch dessen Theilnahme aus diesem Streite noch weit größere und allgemeinere Folgen sich entwickelten.

Um die Schritte dieses Mannes in dieser Angelegenheit von Anfang an richtig zu beurtheilen, muß man die Gemüthsart und Handlungsweise, welche er seit seinem Antritte des bischöflichen Amtes gezeigt hatte, zugleich berücksichtigen. Gewaltthätige Verfolgungssucht gegen Heiden, Juden und Häretiker, eine unbegrenzte Herrschsucht, welche Mittel der Gewalt und Politik gebrauchte, um ihren Zweck durchzusetzen, [2]) das waren die Eigenschaften, welche Cyrill bisher entwickelt hatte. [3]) Für einen Mann von seiner Art mußte es eine anziehende Aussicht seyn, die Herrschaft, welche er in der ägyptischen Kirche behauptete, auch noch weiter ausdehnen zu können. Wenn wir die ersten Schritte Cyrills in diesem Streite vereinzelt für sich betrachten, so könnten wir zu dem Urtheile veranlaßt werden, daß ein,

---

1) Die Worte des Nestorius, wie sie von seinen Anklägern angeführt werden Harduin. Act. Concil. T. I. f. 1337: *Περὶ τοῦ φύσει υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐτέχθη ἀπὸ τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς θεοτόκου, ἐπεὶ (οὐκ) ἔνι ἄλλος υἱός.* Offenbar muß man mit Tillemont das eingeklammerte *οὐκ* hier ergänzen; denn eben weil Nestorius nur Einen Sohn Gottes in der vereinigten Gottheit und Menschheit anerkannte, wollte er in dieser Beziehung auch das Wort *θεοτόκος* richtig verstanden gelten lassen.

2) S. Socrat. h. e. l. VII. c. 7.

3) Cyrill stand auch in dem Rufe, daß auch ganz unwürdige Menschen Bisthümer für Geld von ihm erlangen konnten. S. Isidor. Pelusiot. l. II. ep. 127.

wenngleich von dogmatischer Einseitigkeit ausgehender und beschränkter, doch ein nicht durch persönliche Leidenschaft getrübter Eifer für die Reinheit der Glaubenslehre ihn beseelte, daß er anfangs durch mildere Zurechtweisung auf den Nestorius, der seiner Meinung nach Vielen ein gerechtes Ärgerniß gegeben hatte, einzuwürken suchte, — und wir könnten ihm dabei die ungerechten Consequenzmachereien, welche wir nicht minder bei der andern Parthei finden, so hoch nicht anrechnen. Wenn wir aber diese Schritte des Cyrill mit dem Charakter vergleichen, welchen er bisher gezeigt hatte, wenn wir dieselben in ihrer allmähligen und stufenweisen Entwickelung bis zu den letzten Resultaten verfolgen, so wird es doch wahrscheinlich, daß er nur deshalb, weil ihm anfangs der herrschende Einfluß des Patriarchen zu Constantinopel entgegenstand, so leise auftrat, und daß er mit kluger Politik die durchgreifenderen Schritte erst vorbereiten wollte.

Bald nach dem Anfange der Streitigkeiten zu Constantinopel nahm Cyrill durch zwei öffentlich bekannt gemachte Schriften an denselben Theil, wenngleich er den Namen und die Person des Nestorius durchaus unberührt ließ. Das Eine war ein Programm für die bevorstehende Osterfeier,[1]) welches er nach dem Gebrauche der alexandrinischen Bischöfe vor dem Anfange der Fasten erließ. Da man in solchen Osterschreiben zeitgemäße Gegenstände aus der Glaubens- oder Sittenlehre abzuhandeln pflegte, so wählte Cyrill für diesmal die Darstellung von dem, was Christus als Gottmensch vor allen anderen göttlichen Gesandten und Propheten voraus habe, die Lehre von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo.[2])

---

1) Libellus paschalis, γράμματα πασχάλια, unter den Werken des Cyrill erscheinen diese Briefe als ὁμιλίαι, da sie wohl zu dem doppelten Gebrauche dienten, in der alexandrinischen Kirche vorgelesen und an andere ägyptische Kirchen versandt zu werden.

2) Die 17te unter seinen homiliae paschales.

Sodann beschäftigte er sich mit demselben dogmatischen Gegenstande in einem ausführlichen Warnungsschreiben, welches er nach dem Osterfeste an die ägyptischen Mönche erließ. In beiden Schriften führte er den Unterschied zwischen einer wesentlichen und natürlichen Vereinigung und einer bloß relativen sittlichen Gemeinschaft Gottes und der Menschheit durch; er stellte die Übertragung der Prädikate und somit auch die Bezeichnung der Maria mit dem Namen θεοτόκος als eine nothwendige Folge der ersten dar; er suchte zu zeigen, daß, wenn man nicht das Erstere mit allen daraus fließenden Folgen annehme, man Christus zu einem bloßen Menschen mache, dessen sich Gott wie anderer Menschen als eines Organes bediente, und daß demnach Christus nicht der Erlöser der Menschen seyn könne. In dem zweiten Schreiben giebt Cyrill ausdrücklich als Ursache an, weshalb er diesen Brief an jene Mönche zu richten für nothwendig halte, daß einige böse Gerüchte zu ihnen gekommen seyen [1]) und daß Einige herumgingen, welche ihren einfachen Glauben zu zerstören suchten, indem sie solche Fragen aufwürfen, ob man die Maria θεοτόκος nennen müsse oder nicht. Er bemerkt zuerst mit Recht, daß es besser wäre, wenn sie (diese Leute, welche gar keinen Lehrerberuf hatten und welche großentheils der wissenschaftlichen Bildung durchaus ermangelten) von solchen Untersuchungen ganz abstehen und diejenigen Dinge, welche auch die im Geiste ganz Ausgebildeten kaum im Spiegel und im Räthsel betrachten könnten, gar nicht aufrühren wollten. Dieser Grund hätte nun freilich überhaupt Cyrill davon abhalten sollen, einen solchen Brief zu schreiben; indeß er meinte, da einmal solche Fragen unter ihnen aufgeworfen worden, so halte er es für nöthig, ihnen Mittel zu geben, um die Sophismen der Gegner zu widerlegen und ihren eigenen Glauben gegen dieselben zu sichern. Aber unter den ägyptischen Mönchen, welche von der Autorität des alexandrinischen Patriarchen

---

1) Θρύλλοι τινὲς χαλεποί.

durchaus abhingen und durch ihre eigenthümliche Bildungsweise gerade für die antiochenische Dogmatik am wenigsten vorbereitet und empfänglich waren, war schwerlich die Gefahr der Ansteckung durch die von Constantinopel her sich verbreitende Irrlehre so groß, daß es dagegen einer besonderen Vorkehrung bedurfte. Daher mochte es wohl Cyrill schwerlich so aufrichtig meinen mit dem, was er hier sagte: es mochte vielmehr gerade das seine Absicht seyn, den Streit, statt ihn zu unterdrücken, weiter zu verbreiten und ihn wichtiger zu machen. Die ägyptischen Mönche waren ja die bereitwilligen Organe der alexandrinischen Bischöfe bei ihren Streitigkeiten, und Cyrill mußte wohl wissen, wie leicht die Leidenschaft dieser Leute für solche Gegenstände angeregt werden konnte.

Von manchen Seiten her wurden ihm auch, wie es scheint, Vorwürfe darüber gemacht, [1]) daß er, wie er selbst sage, um bloßer Gerüchte willen Nestorius angegriffen auf eine solche Weise, die vermöge des Standpunktes, welchen der alexandrinische Patriarch in der Kirche behauptete, besonderes Aufsehn machen mußte. Cyrill erklärte nun, daß er sich genöthigt gesehen habe, Diejenigen, welche an den herumgetragenen Erklärungen des Nestorius [2]) ein Ärgerniß genommen, durch Entwickelung der reinen Lehre zu beruhigen. Er vertheidigte sich gegen die Beschuldigung der Lieblosigkeit und Streitsucht, wie es durch heuchlerischen Eifer für Formelnrechtgläubigkeit oft geschehen ist, indem er den

---

1) S. ep. 6 und 7 unter seinen Briefen. Der ehrwürdige Abt Isidorus von Pelusium, der mit einer gewissen Autorität zu Cyrill sprechen konnte, schrieb ihm: „Mach' dem Streiten ein Ende, damit du dir nicht Gottes Strafgericht zuziehest. Laß nicht die Strafe, welche du wegen persönlicher Beleidigungen an sterblichen Menschen glaubst nehmen zu müssen, auf die lebendige Kirche fallen, und bereite ihr nicht ewige Spaltungen unter dem Vorwande der Frömmigkeit." Lib. I. ep. 370.

2) Ep. 6: *Σκανδαλισθεῖσιν ἀνθρώποις ἀπὸ τῶν ἐξηγήσεων αὐτοῦ*, — in der ep 2 ad Nestor.: *Χαρτίων ἤγουν ἐξηγήσεων περιφερομένων.*

heiligen Namen der Liebe mißbrauchte. Er erklärte, daß er bereit sey, der Liebe Alles aufzuopfern, nur der Sache des Glaubens könne er nichts vergeben; er habe nicht schweigen können, da allen Kirchen des römischen Reiches ein Ärgerniß gegeben worden, er würde sich durch Schweigen der größten Verantwortlichkeit bei Gott aussetzen. Er giebt hier auch zu verstehen, welche Ursache ihn bewogen, in jenem Schreiben an die Mönche aller persönlichen Angriffe sich noch zu enthalten und eine noch so wenig heftige Sprache zu führen. Er sagt nämlich,[1] er hätte über Jeden, welcher die Maria nicht Mutter Gottes nennen wolle, das Anathema aussprechen können, aber er habe dies bis jetzt nicht gethan[2] um des Nestorius willen, damit nicht Manche sagen sollten, der Bischof von Alexandria oder die ägyptische Synode habe ihn verdammt. Man sieht wohl: Cyrill wollte den Vorwurf einer leidenschaftlichen Verketzerungssucht vermeiden, zu welchem man nach Ereignissen, welche noch im frischen Andenken waren,[3] leicht Veranlassung finden konnte.

Aber wie kein Anderer, der mit den Verhältnissen zu Constantinopel bekannt war, so konnte am wenigsten Nestorius die Beziehungen dieses schnell verbreiteten Briefes, der seinen heftigen Gegnern neue Waffen gegen ihn in die Hände gab, verkennen. Er mußte um so mehr dadurch gereizt werden, da er jene erste zu Constantinopel gehaltene Predigt zum Ziele des Angriffs hier gemacht sah, wie es Cyrill selbst nachher nicht läugnete, daß der Brief gegen die herumgetragenen Schrifterklärungen des Nestorius gerichtet gewesen.

Da Cyrill erfuhr, wie sehr Nestorius durch jenen Brief an die Mönche verletzt worden, schrieb er an ihn selbst persönlich, um sich zu rechtfertigen. Er meinte, daß ja nicht sein Brief, sondern das, was Nestorius gesagt haben solle,

1) Ep. 6.
2) Οὐ πεποίηκα τοῦτο δι' αὐτὸν τέως.
3) Die Vorfälle mit Chrysostomus, von denen wir unten reden werden.

möge er es nun gesagt haben oder nicht, Ursache jener des Glaubens wegen entstandenen Unruhen sey. Es seyen Manche nahe daran gewesen, daß sie Christus nicht mehr Gott, sondern nur ein Werkzeug der Gottheit nennen lassen wollten. Wie habe er schweigen können, da dem Glauben Unrecht geschehen und so Viele beunruhigt worden.[1] Würde er sich nicht durch unzeitiges Schweigen vor dem Richterstuhl Christi verantwortlich gemacht haben! Ja was solle er jetzt thun? Heuchlerischer Weise stellte sich Cyrill, als ob er mit dem Nestorius selbst deshalb zu Rathe gehen wolle, weil er von dem römischen Bischof Cölestinus und von einer römischen Synode befragt werde, ob man jene von dem Nestorius herumgetragene Schrift, die großes Ärgerniß überall gegeben, als die seinige anerkennen solle oder nicht. Cyrill sagt, er wisse selbst nicht, wie jene Schrift nach Rom gebracht worden, obgleich er es wahrscheinlich recht gut wußte. Er gab sich das Ansehn, als ob er selbst daran zweifle, daß jene Predigt würklich von dem Nestorius herrühre, obgleich seine Vorwürfe gegen Nestorius in diesem Briefe schon davon zeugten, daß in dieser Hinsicht kein Zweifel bei ihm stattfand, und obgleich im Falle eines solchen Zweifels sein Verfahren desto tadelnswerther gewesen wäre. — So schloß denn Cyrill, Nestorius möge vielmehr sich selbst als ihn anklagen. Er solle lieber, was er gesagt habe, berichtigen, um dem Ärgerniß, das alle Welt genommen, ein Ende zu machen. Wenn ihm auch in dem mündlichen Vortrage etwas entfahren sey, was er zu bereuen habe, so möge er es nach reiflicher Überlegung wieder gut machen und kein Bedenken tragen, die Maria *θεοτόκος* zu nennen.

Dieser Brief Cyrills war natürlich nicht geeignet, das, was dieser gegen Nestorius gethan hatte, wieder gut zu

1) Aber schwerlich konnte eine Predigt des Nestorius unter den für eine solche dogmatische Richtung so wenig empfänglichen Mönchen Ägyptens so große Würkungen hervorgebracht haben.

machen oder zu mildern; denn dieser Brief selbst enthielt ja bei allen Liebesbezeugungen die schwerste Anklage, welche einen Verkündiger des Evangeliums als solchen treffen konnte. Obgleich Nestorius dieses auch in seinem Briefe an Cyrill zu erkennen gab, so antwortete er doch in einem ruhigen und würdevollen Tone. Auf den Brief des Cyrill ließ er sich wenig ein, sondern suchte nur die in dem Schreiben an die Mönche ausgesprochene Anklage gegen seine Lehre zu widerlegen und vielmehr dem Cyrill die Beschuldigungen auf eine andere Weise zurückzugeben. Er erlaubte sich nun freilich Consequenzmachereien von einer andern Art; denn statt in den Ideenzusammenhang des Cyrill einzugehen, hielt er sich nur an die Ausdrücke: Gott ist geboren worden, Gott hat gelitten und an ähnliche, welche sonst noch aus der Theorie der Prädikatenübertragung fließen konnten. Er beschuldigte ihn, ohne auf den Sinn zu sehen, in welchem solche Prädikate gebraucht worden, heidnischer, apollinaristischer, arianischer Irrthümer, beschuldigte ihn, daß durch ihn Gott als leidensfähig dargestellt werde. Aber Recht hatte er freilich, wenn er sagte, daß die heilige Schrift stets solche Prädikate nicht der Gottheit, sondern Christo beilege, welcher Name die Verbindung beider Naturen bezeichne. Daher er auch meinte, daß man die Maria vielmehr Mutter Christi (χριστοτόκος) als Mutter Gottes nennen solle. Nachdem er den Cyrill aufgefordert hatte, die Lehre der Schrift genauer zu untersuchen, um dies erkennen zu lernen, dankte er ihm ironisch dafür, daß er der beunruhigten Gemüther sich so theilnehmend angenommen, und daß er seine Sorgfalt sogar auf die Angelegenheiten in Constantinopel selbst verbreite. Er möge nur aber wissen, daß er durch vielleicht mit ihm gleichgesinnte Geistliche aus Constantinopel übel berichtet worden, denn es stehe hier Alles sehr gut, die christliche Erkenntniß seiner Gemeinde nehme immer mehr zu und der Kaiser freue sich dessen. Nestorius ahnte also damals noch keine ihm drohende Gefahr. Cyrill ließ dieses Schreiben nicht unbeantwortet. Er

beklagte sich in seinem Antwortsschreiben über die Verläumdungen unwürdiger Menschen, welche besonders in den Versammlungen der höheren Staatsbeamten gegen ihn redeten.[1] Er wiederholt sodann die Ermahnungen seines ersten Briefes, er entwickelt von Neuem seine Lehre von der Naturenvereinigung und vertheidigt dieselbe gegen die Folgerungen, welche Nestorius in seinem Briefe daraus abgeleitet hatte.[2]

Für einen Augenblick schien eine Versöhnung zwischen den beiden Patriarchen eingeleitet zu werden, welche, wenn sie hätte zu Stande kommen können, auch die Unterdrükkung der ausgebrochenen Streitigkeiten, wenigstens für's Erste, erleichtert haben würde. Ein Presbyter der alexandrinischen Kirche, Namens Lampon, kam als Friedensvermittler, welche Rolle er wahrscheinlich aus eigenem Antriebe spielte, nach Constantinopel. Obgleich Nestorius den Briefwechsel mit Cyrill schon ganz abzubrechen entschlossen war, so würkte doch Lampon durch den Geist christlicher Liebe, der ihn zu beseelen schien, mehr auf den Nestorius, als irgend etwas Anderes hätte würken können. Er ließ sich bewegen, noch einen kurzen Brief an Cyrill zu schreiben,[3] einen Brief, welcher durchaus Aufrichtigkeit athmet und in den wenigen Worten ein schönes Bild von dem Herzen des Nestorius giebt. „Nichts ist mächtiger als die christliche Milde: — schreibt er — ich bin durch die Gewalt dieses Mannes besiegt worden; denn ich gestehe, daß mich große Furcht ergreift, wo ich in irgend einem Manne den Geist der christlichen Milde wahrnehme, als wie wenn Gott in einem Solchen wohnte.“[4] Es mag wohl eine Folge

---

1) Τὰς τῶν ἐν τέλει συνόδους χαιροφυλακοῦντες μάλιστα. Leicht konnten diese einem Bischof, der sich auch in politische Angelegenheiten so gern einmischte, abhold seyn. Auch diese Stelle weiset übrigens darauf hin, daß Nestorius anfangs die Machthaber vielmehr für als gegen sich zu haben schien.

2) Ep. 4. 3) Ep. 3.

4) Φόβον ὁμολογῶ κεκτῆσθαι πολὺν περὶ πᾶσαν παντὸς ἀν-

dieser damaligen friedlichen Stimmung des Nestorius gewesen seyn, daß selbst der Presbyter Anastasius, von dem der Streit zuerst ausgegangen war, bei denjenigen Geistlichen zu Constantinopel, welche sich von der Gemeinschaft mit ihrem Patriarchen losgerissen hatten, einen Vermittelungsversuch machte.[1]) Aber der Gegensatz der beiden Partheien gegen einander war schon zu weit gediehen, als daß diese Stimmung des Nestorius sich länger erhalten und eine solche Unterhandlung irgend einigen Erfolg haben konnte.

Cyrill unterhielt stets die Verbindung mit der Gegenparthei des Nestorius unter den Geistlichen, Mönchen und Laien zu Constantinopel, er leitete im Verborgenen ihre Schritte, was leicht geschehen konnte, da ja die alexandrinischen Patriarchen ihre Geschäftsträger (*ἀποκρισιάριοι*) in der Residenz stets zu erhalten pflegten. Es konnte aber auch nicht fehlen, daß ein so herrschsüchtiger und gewaltthätiger Mann, wie Cyrill, manche Feinde unter seinen Geistlichen hatte, und diese suchten nun Schutz und Hülfe bei Nestorius. Sie übergaben ihm manche Beschuldigungen gegen ihren Bischof, zu welchen dieser durch seine willkührlichen und gewaltthätigen Handlungen wohl gegründete Veranlassung gegeben haben mochte, und es scheint, daß diese Anklagen bei dem kaiserlichen Hofe anfangs Eingang fanden. Dadurch wurde die ganze Sache nur verschlimmert, denn von nun an machte die gekränkte Eitelkeit und die Rachsucht dem Patriarchen von Alexandria die Person des Nestorius zum Hauptziele seines Angriffs; aber die Rücksicht auf die Stimmung des Hofes zu Constantinopel, welche dem Nestorius noch günstig zu seyn schien, mußte ihm zur Vorsicht rathen. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht besonders Cyrills Antwort auf ein Memoriale über die dortigen Vorfälle, welches ihm die mit ihm verbundenen

---

ϑρὸς χριστιανικὴν ἐπιείκειαν, ὡς ἐγκαθήμενον αὐτῇ τὸν θεὸν κεκτημένην.

1) S. Cyrill. ep. 8.

Geistlichen in Constantinopel zugesandt hatten. [1]) Indem er dem Nestorius Schuld giebt, daß er nichtswürdige Menschen angereizt habe, als Ankläger gegen ihn aufzutreten, sagt er: „Möge er wissen, daß ich die Reise (nach Constantinopel) und die Verantwortung gegen jene Leute nicht fürchte, wenn es dazu auch Zeit werden sollte. Denn es trifft sich, daß die Leitung des Heilandes geringe und unbedeutende Dinge zu Veranlassungen gebraucht, um eine Synode zu versammeln und um dadurch seine Kirche zu reinigen, damit sie den edlen Glauben unbefleckt bewahre. Es glaube aber der Elende nicht, daß, wenn auch Diejenigen, welche nach seinem Anstiften uns anklagen werden, Mehrere und Bedeutendere seyn sollten, er Richter über uns seyn werde; denn ich werde, wenn ich nach Constantinopel komme, dagegen protestiren und er selbst wird sich gegen die schlimmen Gerüchte verantworten müssen." Man sieht hieraus, daß der Gedanke: Nestorius sollte an der Spitze einer Synode Richter seyn, etwas besonders Unerträgliches für Cyrills Eitelkeit war. Nestorius hatte zuerst auf eine Synode angetragen, welche wegen dieser und anderer Angelegenheiten zu Constantinopel sich versammeln sollte; aber wenngleich dieser Antrag zuerst von Gegnern ausgegangen war, so war doch Cyrill auch damit

---

1) Ep. 5. Diese merkwürdige Urkunde ist in einer zwiefachen Form uns überliefert worden, im Griechischen und in einer lateinischen Übersetzung durch Marius Mercator, welche letztere Manches mehr enthält als das Griechische, zuweilen zur Berichtigung des letztern beiträgt, zuweilen aber auch nach dem Griechischen berichtigt werden muß. Nach der Überschrift bei Marius Mercator wäre dieses Schreiben Cyrills an seine Geschäftsträger (Apokrisiarier) zu Constantinopel gerichtet. Hingegen dem Griechischen zufolge ist dies Schreiben an die schismatische Geistlichkeit zu Constantinopel gerichtet. Auf alle Fälle hängt das Commonitorium in Beziehung auf die übersandte Bittschrift an den Kaiser mit diesem Schreiben eng zusammen, und dieses Commonitorium paßt doch vielmehr für fremde Geistliche, welche sich mit dem Cyrill verbunden hatten, als für Geschäftsträger aus seinem eigenen Klerus, daher wahrscheinlich die griechische Überschrift die richtige ist.

zufrieden, denn wie es sich hier zeigt, ging ihm die Hoffnung auf, daß es seiner Politik gelingen werde, diese Synode als ein Werkzeug gegen den Nestorius und dessen Lehrbegriff zu gebrauchen. Er schrieb daher auch jenen Geistlichen, daß Alles, was man aus den Predigten des Nestorius zur Anklage gegen denselben gebrauchen könne, bis zu seiner Zeit müsse aufbewahrt werden,[1]) wenn keine Veränderung bei ihm erfolge. Jene Geistlichen hatten ihm eine für den Kaiser bestimmte, in sehr harten Ausdrücken abgefaßte Anklageschrift gegen Nestorius übergeben, von welcher sie nur nach dem Urtheile Cyrills Gebrauch machen wollten. Dieser aber behielt die Schrift zurück, da er von ihrer Härte einen üblen Eindruck befürchtete.[2]) Seine Klugheit ließ ihn statt dessen eine andere Schrift aufsetzen, in welcher nicht zuerst offensiv, sondern defensiv gegen den Nestorius aufgetreten wurde. Man protestirte hier gegen die richterliche Autorität desselben; man suchte zu zeigen, um dies zu begründen, woher die Feindschaft des Nestorius entstanden sey, was man am besten benutzen konnte, um bei dieser Gelegenheit seine Rechtgläubigkeit anzuklagen; man appellirte auf den Fall, daß die Gegner bei ihrer Anklage beharren würden, an ein anderes Tribunal. Cyrill schrieb ihnen dabei, sie sollten diese Klagschrift nur dann abgeben, wenn es nöthig sey. Er selbst wollte bei der ersten Gelegenheit Bischöfe und Mönche, fromme und kluge Männer auswählen und solche nach Constantinopel senden; denn er werde nicht eher ruhen, bis er, wie er es in seiner Heuchelei nannte, den Kampf für Aller Heil ausgekämpft habe. Auch er werde schon Briefe schreiben, wie und an welche Personen es Noth thue.[3])

---

1) Ἐπεὶ καὶ ἄλλα πολλὰ ἐπισύρονται ἐγκλήματα ἐκ τῶν ἐξηγήσεων αὐτοῦ, φυλαχθήσονται ἕως καιροῦ.

2) Ἵνα μὴ ἐπέρχοιτο ἡμῖν λέγων: κατηγορήσατέ μου ἐπὶ τοῦ βασιλέως ὡς αἱρετικοῦ.

3) Das verstand allerdings Cyrill am besten, an welche Personen zu Constantinopel er sich wenden mußte und wie er am besten auf sie ein-

Um am Hofe gegen Nestorius zu würken, hatte Cyrill im J. 429 zwei Werke geschrieben, in welchen er auf die bisher bemerkte Weise seine Lehre entwickelte und die dem Nestorius Schuld gegebene bekämpfte, aber ohne Nestorius persönlich anzugreifen und ohne auch nur seinen Namen zu nennen. Das Eine dieser Werke richtete er an den Kaiser Theodosius II. selbst und an die Kaiserin Eudokia, das andere an die Augusta, die viel vermögende Pulcheria, und an die übrigen Schwestern des Kaisers. Eine Stelle in dem nachher anzuführenden Schreiben, welches der Kaiser späterhin an Cyrill erließ, läßt wohl vermuthen, daß dieser besondere Ursachen dazu hatte, sich auch an die Pulcheria zu wenden, daß er durch seine geheimen Kundschafter zu Constantinopel von einem vielleicht gerade durch Nestorius veranlaßten Mißverhältnisse zwischen dem Kaiser und dessen sonst Alles bei ihm vermögenden Schwester Nachricht erhalten hatte, und daß er hoffte, die Verbindung mit der Pulcheria gegen die dem Nestorius günstige Hofparthei benutzen zu können; denn es wurde ihm nachher von dem Kaiser zum Vorwurf gemacht, daß er entweder deshalb diesen Schritt gethan, weil er durch seine ungeistlichen Künste von einer Spannung zwischen dem Kaiser und dessen Schwester Nachricht zu erhalten gewußt, oder weil er Zwietracht zwischen ihnen zu erregen gesucht habe. Und diese Beschuldigung gegen Cyrill stimmt zusammen mit einer alten Nachricht, nach welcher Nestorius sich dadurch, daß er sie bei ihrem Bruder eines unerlaubten Umganges mit einem vornehmen Manne verdächtig gemacht, ihren Haß sich zugezogen hatte. [1]) Diese Annahme wird auch durch ähnliche

---

würken konnte, um seine Absichten am Hofe durchzusetzen. Den lehrreichsten Aufschluß darüber giebt ein Brief seines Archidiakonus und Synkell, den wir bei späteren Begebenheiten anzuführen Gelegenheit haben werden.

1) Die dunkle Stelle bei Suidas unter der Rubrik Pulcheria: Ἡ Πουλχέρια τοσοῦτον ἐμίσει τὸν Νεστόριον, ὡς τοὺς φιλοῦντας ἐκεῖνον διαθρύλλειν, ὅτι πορνείαν πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτῆς Θεο-

Beispiele in der Geschichte der constantinopolitanischen Patriarchen wahrscheinlich gemacht.[1])

Wie schon oft die Bischöfe der streitenden Kirchenpartheien im Orient durch die Verbindung mit den Bischöfen von Rom sich den Sieg zu verschaffen gesucht hatten, so wandte auch Cyrill dies Mittel an. Er erstattete dem Bischof Cölestinus von Rom einen Bericht von den Irrlehren des Nestorius. Man sieht wohl, daß er sich manche Unwahrheit erlaubte, um diesen Schritt als einen nicht aus freiem Antrieb vollzogenen, sondern nothgedrungenen den Orientalen darstellen zu können. Früherhin hatte er dem Nestorius geklagt, daß seine Predigten in Rom so großes Ärgerniß gegeben hätten,[2]) und er hatte ihn selbst um Rath gefragt, was dabei zu thun sey. Nun erhellt aber doch aus dem Briefe Cyrills, von welchem wir jetzt reden, daß er der Erste war, der in dieser Angelegenheit unaufgefordert an den römischen Bischof schrieb, denn sein Brief ist nicht Antwort auf einen früheren. Auch scheint es Cyrill selbst gewesen zu seyn, der durch die Übersetzungen

---

δύσιον τὸν βασιλέα διέβαλε Πουλχερίας ὁ Νεστόριος, καὶ διὰ τοῦτο οὕτως ὑπ᾽ αὐτῆς ἐμισεῖτο· ἐλοιδόρει γὰρ αὐτὴν εἰς τὸν τότε μάγιστρον Παυλῖνον λεγόμενον. Der Sinn dieser Stelle könnte etwa auch der seyn, daß er sie eines unerlaubten Umgangs mit ihrem Bruder bei jenem Paulinus beschuldigt hätte; aber diese Erklärung ist der Stellung der Worte nicht so angemessen, als die im Texte befolgte. Und wäre dies die Beschuldigung gewesen, so hätte auch Theodosius eben so sehr als seine Schwester gegen Nestorius aufgebracht werden müssen.

1) Es wurde auch nachher als das Verdienst der Pulcheria immer gepriesen, daß durch ihren Eifer für die Rechtgläubigkeit die nestorianische Ketzerei besonders unterdrückt worden. Die Worte des erwähnten Synkell an einen constantinopolitanischen Bischof unter den späteren Verhandlungen: Festina supplicari dominae ancillae Dei Pulcheriae Augustae, ut iterum ponat animam suam pro Domino Christo, das heißt für die Sache Cyrills. — Als Pulcheria mit dem Marcian regierte, schrieen die ägyptischen Bischöfe während der ersten Action des Concils zu Chalcedon: *Ἡ Αὐγοῦστα Νεστόριον ἐξέβαλε.* S. Harduin. Concil. T. II. f. 74. B.

2) S. oben S. 874.

der Predigten des Nestorius, welche er zugleich nach Rom schickte, dieselben dort zuerst bekannt machte. Sodann stellt er in seinem Briefe an den Patriarchen Johannes von Antiochia die Sache so dar, als ob er erst durch den Bericht des Nestorius an den römischen Bischof veranlaßt worden, zu seiner eigenen Vertheidigung dem letztern zu schreiben; aber dies paßt durchaus nicht zu dem Inhalt und Tone dieses Briefes an den Bischof Cölestin, denn Cyrill würde doch gewiß sonst nicht ermangelt haben, in seinem Briefe jenen des Nestorius, durch welchen der seinige zuerst veranlaßt worden, zu erwähnen. Dieser Brief war auf eine Weise abgefaßt, welche wohl geeignet seyn konnte, die Stimme eines römischen Bischofs, der sich gern zum Richter über die ganze Kirche aufwerfen wollte, zu gewinnen, denn er schrieb ihm, daß er es von seiner Entscheidung abhängen lasse, ob er dem Nestorius die Kirchengemeinschaft aufkündigen solle oder nicht. Er bat ihn, diese seine Entscheidung durch Briefe allen Bischöfen des Orients bekannt zu machen, denn dies werde die Würkung hervorbringen, zur Vertheidigung der reinen Lehre sie Alle zu vereinigen. Dem Überbringer dieses Schreibens, seinem Diakonus Posidonius, übergab Cyrill zugleich für den römischen Bischof eine kurze Darstellung der Hauptpunkte, in welchen die Irrlehre des Nestorius bestehe, eine geschickte Auseinandersetzung der eigenthümlichen Merkmale des antiochenischen Lehrbegriffes, freilich aber nur so, wie sie dem Cyrill von seinem entgegengesetzten Standpunkte aus erscheinen mußten und mit einigen ungerechten Consequenzen.

Was den Nestorius betrifft, so hatte er noch eine besondere Veranlassung an den römischen Bischof zu schreiben, und zwar eine solche, welche nicht eben dazu dienen konnte, den letztern günstig für ihn zu stimmen. Vier unter den pelagianischen Streitigkeiten entsetzte Bischöfe aus Italien hatten sich schon früher nach Constantinopel gewandt; sie hatten über das ihnen widerfahrene Unrecht sich beklagt und bei dem Patriarchen zu Constantinopel wie bei dem

Kaiser Hülfe gesucht. Nestorius war ein zu gerechtigkeitsliebender und selbstständiger Mann, um dem römischen Bischof zu Gefallen, ohne Untersuchung der Sache, diese Männer sogleich zu verdammen. Er wollte beide Partheien hören; er hatte daher dem römischen Bischof diese Angelegenheit berichtet und ihn um genauere Nachricht darüber gebeten. Er hatte deshalb mehrere Briefe nach Rom geschrieben, aber keine Antwort erhalten, theils wohl weil der römische Bischof des Griechischen nicht kundig war, und weil er sich von den Briefen erst eine Übersetzung machen lassen mußte, theils weil die Art, wie Nestorius geschrieben, dem römischen Hochmuthe nicht zugesagt haben mochte. In zweien anderen Briefen, welche er darauf an ihn schrieb, erstattete er ihm auch einen Bericht von den begonnenen Lehrstreitigkeiten. Er sprach hier von den Behauptungen seiner Gegner mit derselben Heftigkeit und Ungerechtigkeit, mit welcher diese von s e i n e r Lehre gesprochen hatten. Auch hier erklärte er sich doch bereit, obgleich er die Bezeichnung der Maria als χριστοτόκος vorzog, die Bezeichnung derselben als θεοτόκος gelten zu lassen, wenn man dieselbe nicht von der Gottheit, sondern von der mit ihr verbundenen Menschheit verstehe. Auffallend ist übrigens der Unterschied des Tones in den Briefen des Nestorius und den Briefen Cyrills an den römischen Bischof. Cyrill redet zu demselben in Ausdrücken, die wenigstens so verstanden werden konnten, als ob er ihm eine gewisse oberrichterliche Kirchenautorität einräumte. Nestorius redet zu ihm, wie ein Kollege zu dem andern, wie ein ihm ganz gleich stehender. Auf solche Weise mußte Cölestin, der r ö m i s c h e B i s c h o f, schon deshalb günstiger für Cyrill als für Nestorius gestimmt, und er konnte gegen diesen leicht eingenommen seyn. Dazu lernte er die Lehre des Nestorius zuerst aus der Darstellung Cyrills kennen, da dieser klüglicherweise seinen Briefen eine lateinische Übersetzung beigefügt hatte, und es läßt sich leicht erklären, daß jene ihm so bekannt gewordene Lehre ihm darnach von Anfang

an als eine die Würde des Gottmenschen beeinträchtigende erscheinen konnte. [1])

Cölestin fällte auf einer römischen Synode das Urtheil, daß die von dem Nestorius excommunicirten Geistlichen in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen seyn sollten, und wenn Nestorius selbst nicht binnen zehn Tagen nach dem Empfange des zu Rom ausgesprochenen Urtheils einen schriftlichen Widerruf ausstelle und seine Übereinstimmung mit der römischen und alexandrinischen Kirchenlehre in Hinsicht der Geburt des Christus, der unser Gott sey, bezeuge, so solle er von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen seyn und nicht mehr als Patriarch anerkannt werden. Durch ein Schreiben an Cyrill voll übertriebener Lobeserhebungen übertrug er diesem mit der Machtvollkommenheit des apostolischen Stuhls, dieses Urtheil in Vollziehung zu setzen, und, falls Nestorius den verlangten Widerruf nicht leisten wolle, sogleich für eine neue Besetzung des Patriarchats zu sorgen. Dieses Urtheil machte er auch den Geistlichen zu Constantinopel, die sich von der Gemeinschaft mit dem Nestorius losgerissen hatten, und diesem selbst mit den heftigsten Schmähungen bekannt. Der römische Bischof legte sich hier ein oberrichterliches Ansehn bei, welches ihm nach der damaligen Verfassung der Kirche auf keine Weise gebührte, und welches Cyrill, wenn es nicht gerade seinem Interesse gedient und auf keine Weise demselben hätte schädlich werden können, gewiß nicht würde habe gelten lassen. Nun war aber diese Erklärung des römischen Bischofs dem Cyrill als ein bedeutendes Mittel für die Erreichung seiner Zwecke sehr erwünscht, denn er konnte diese Erklärung

---

1) Ihm erschien die Lehre des Nestorius als eine solche, daß er Christus bald als bloßen Menschen betrachte, bald ihm die Verbindung mit Gott, so oft er es für gut halte, beilege. S. den Brief Cölestins an die Geistlichkeit zu Constantinopel. Es zeigt sich die römische Beschränktheit, wenn er es in dem Briefe an Cyrill dem Nestorius zum Verbrechen macht, ὅτι Χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν ἐπάγεται ζήτησις περὶ τῆς ἰδίας γεννήσεως.

benutzen, um die orientalischen Bischöfe durch die Furcht vor einer Spaltung mit der ganzen abendländischen Kirche, mit der man den Frieden seit noch nicht so langer Zeit wiederhergestellt hatte, zu schrecken, wie man aus seinem Briefe an den Patriarchen Johannes von Antiochia sieht. [1])

Mit Bedauern sahen die angesehensten Bischöfe der östlichen Provinzen des römischen Asiens, [2]) welche theils dem unveränderten System des Theodorus, theils einer sehr gemäßigten und gemilderten Auffassung desselben zugethan waren, eine neue Spaltung ausbrechen, welche den christlichen Orient und Occident wieder von einander zu trennen drohte, nachdem noch nicht lange durch viele Bemühungen des hundertjährigen Bischofs Akacius von Beröa in Syrien der Kirchenfrieden wiederhergestellt worden war. Unter den Bischöfen Syriens befanden sich damals manche durch gründliche Wissenschaft und durch ächte und eifrige Frömmigkeit ausgezeichnete Männer, frei von dem weltlichen Geiste, der so viele Andere beherrschte. Sie waren durch ihr aus früheren Zeiten herrührendes Freundschaftsverhältniß zu dem Nestorius am meisten geeignet, wie nach ihrer gemäßigten Denkart geneigt, als Friedensvermittler zwischen beiden Partheien aufzutreten. In diesem Sinne schrieb Derjenige, welcher seinem Range nach der erste unter diesen Bischöfen war, der Patriarch **Johannes von Antiochia**, an Nestorius im Einverständnisse mit sechs anderen gerade bei ihm versammelten Bischöfen dieser Gegend. Er übersandte ihm selbst die Briefe, welche er von Alexandria und Rom empfangen hatte, begleitet von einem eigenen durch christliche Weisheit und Mäßigung ausgezeichneten Schreiben. Er bat ihn, diese ihm zugesandten Briefe so zu lesen, daß er sich dadurch nicht zu einer leidenschaftlichen

---

1) In diesem Briefe sagt er nämlich in Beziehung auf die Bestimmungen der römischen Synode: *Οἷς ἀνάγκη πείθεσθαι τοὺς ἀντεχομένους τῆς πρὸς ἅπασαν τὴν δύσιν κοινωνίας.*

2) Die sogenannten *ἀνατολικοί.*

Gemüthsbewegung fortreißen lasse, wodurch verderbliche Streitsucht und Eigensinn erzeugt werde, aber auch diese Sache, aus der ein unheilbares Übel hervorgehen könne, nicht zu verachten, sondern mit gleichgesinnten Freunden, denen er die Freiheit geben müsse, ihm unbefangen die Wahrheit zu sagen, ruhig zu untersuchen, was zu thun sey. Er stellte ihm die Gefahr der drohenden neuen Spaltung vor. Welche Frechheit würden Gegner, die schon bisher so Vieles sich herausgenommen, nach diesen Briefen sich nicht erlauben! [1]) Er bedauerte, daß der ganze Streit entstanden sey um eines Wortes willen, das ja auch nach der Meinung des Nestorius in einem richtigen Sinne gebraucht werden könne und schon von vielen Kirchenlehrern in diesem Sinne gebraucht worden sey. Der römische Bischof habe ihm zwar nur eine kurze Frist von zehn Tagen gelassen, aber es bedürfe auch nicht einmal eines solchen Zeitraumes zur Überlegung: in wenigen Stunden könne er sich über die abzugebende Erklärung entscheiden, denn er brauche nur kein Bedenken zu tragen, ein Wort zu genehmigen, dessen nach dem richtigen Verständnisse zum Grunde liegenden Sinn er gewiß nicht verwerfe. Er forderte ihn auf, dem Kirchenfrieden ein solches Opfer zu bringen. Was der Patriarch Johannes seinem Freunde hier zumuthete, stimmte ja mit den schon früher von diesem aus eigenem Antriebe gegebenen Erklärungen überein, und so sagte auch Nestorius in seinem Antwortschreiben, nachdem er den Ursprung des ganzen Streites erklärt hatte, daß er gegen das Wort θεοτόκος, insofern es gegen Mißverstand verwahrt und in einem

---

1) Eine merkwürdige Äußerung in dem Briefe des Patriarchen: Ἐννόησον γὰρ, ὡς εἰ πρὸ τῶν νῦν ἀποσταλέντων γραμμάτων οἱ πολλοὶ ἄσχετοι ἦσαν καθ' ἡμῶν, νῦν δραξάμενοι τῆς ἀπὸ τῶν γραμμάτων τούτων παῤῥησίας τίνες οὐκ ἔσονται καὶ ποίᾳ οὐ χρήσονται καθ' ἡμῶν παῤῥησίᾳ; Wenn man nicht annehmen will, daß der Patriarch hier bloß per anakoinosin redet, was doch nicht wahrscheinlich ist, findet man hier eine Spur von manchen Angriffen, welche schon früher die Bischöfe des östlichen Asiens zu erleiden hatten.

richtigen Sinne, als Bezeichnung der Vereinigung [1]) beider Naturen verstanden werde, nichts einzuwenden habe. Über den gewohnten Hochmuth des Ägyptiers aber — schrieb er dem Patriarchen Johannes — dürfe er besonders sich nicht wundern, da er viele alte Beispiele desselben vor sich habe. [2]) Nestorius hoffte damals eine allgemeine Kirchenversammlung, auf welcher sich dieser Streit leicht durch eine allgemeine Übereinkunft werde beilegen lassen. Er ahnte also damals noch nichts von einem Übergewicht der Gegenparthei am Hofe.

Durch Benutzung dieses Vorschlags des Nestorius hätte sich der Streit für jetzt noch unterdrücken lassen, obgleich freilich nur für den Augenblick, da doch der dem Streite über das Wort *θεοτόκος* zum Grunde liegende Gegensatz der beiden dogmatischen Richtungen früh oder spät auch äußerlich hervortreten mußte.

Aber durch das hochmüthige Verfahren Cyrills wurde schon jetzt aus dem Streite über das Wort, mit welchem auch die syrische Kirche zufrieden war, ein Kampf zwischen den dogmatischen Systemen beider Kirchen. Cyrill wollte als Vollzieher des von der römischen Synode gefällten Urtheils handeln. In diesem Jahre 430 erließ er im Namen einer zu Alexandria gehaltenen Synode an Nestorius einen Brief, durch welchen er, dem zu Rom ausgesprochenen Urtheile gemäß, ihn zum dritten und letzten Male zum Widerruf auffordern wollte. Er setzte ihm den Lehrbegriff auseinander, zu welchem als dem wahren er sich bekennen müsse, und entwickelte in zwölf Verdammungsformeln (*ἀναθεματισμοῖς*), was er zu widerrufen habe. Diese Erklärungen enthielten aber nichts Anderes als den im Gegensatz gegen

1) Propter unitionis rationem.

2) De consueta vero Aegyptii praesumtione maxime tua religiositas non debet admirari, dum habes antiqua hujus exempla perplurima. Auch hier eine merkwürdige Spur des schon früher vorhandenen Kampfes zwischen der ägyptischen und der syrischen Kirche.

den streng antiochenischen Lehrbegriff, wie ihn Theodor von Mopsuestia ausgesprochen hatte, durchgeführten ägyptischen. Eine ἕνωσις φυσικὴ im Gegensatz gegen die ἕνωσις κατ' ἀξίαν, εὐδοκίαν, eine ἕνωσις, nicht συνάφεια, welche letztere Formel zu wenig sage. Ein Sohn Gottes, Ein Christus aus zwei Naturen, oder, wie er lieber sagte, aus zweien verschiedenen Dingen zur unzertrennlichen Einheit zusammengefügt. [1]) In dem Einen menschgewordenen Logos seyen zwar wohl die verschiedenen göttlichen und menschlichen Prädikate, aber nicht zwei Naturen zu unterscheiden, sondern beiderlei Prädikate auf denselben Einen menschgewordenen Logos zu beziehen. Ein Logos mit dem ihm zugehörenden Fleische. [2]) Daher die unbedingte Übertragung der Prädikate, wie daß Maria auf leibliche Weise geboren habe den fleischgewordenen Logos aus Gott, [3]) daß der Logos aus Gott dem Fleische nach gelitten habe und gekreuzigt worden [4]) u. s. w.

Dieser Schritt des Bischofs Cyrill mußte der ganzen Sache eine andere Wendung geben, denn es mußte dadurch aus einem persönlichen Angriffe auf den Nestorius ein Angriff auf die Lehrweise der syrisch-asiatischen Kirche werden. So wurde es auch von den meistgeltenden Lehrern dieser Kirche angesehen. Der Patriarch Johannes von Antiochia, welcher an der Spitze jener Kirche stand, hielt eine öffentliche Widerlegung dieser Anathematismen für nothwendig, und er forderte insbesondere den Bischof Theodoret von Kyros, einer Stadt am Euphrat, dazu auf. [5]) Dieser durch christliche Mäßigung und Milde sonst ausgezeichnete Mann ließ sich doch hier von seinem aus einem allerdings reinen christ-

---

1) Ἐκ δύο καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἑνότητα τὴν ἀμέριστον συνηνεγμένος.

2) Εἷς λόγος μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός.

3) Γεγέννηκε σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ Θεοῦ λόγον.

4) Τὸν Θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκί.

5) Ep. 150 unter den Briefen Theodorets.

lichen Interesse herrührenden dogmatischen Eifer zu einem ungerechten Urtheil verleiten. Mit Recht mochte er an den cyrillischen Anathematismen die Genauigkeit des dogmatischen Ausdrucks vermissen und von diesem Mangel eine gefährliche Rückwürkung auf die christliche Erkenntniß befürchten; mit Recht meinte er, daß die Übertreibungen des Ausdrucks, welche in der Sprache der christlichen Hymnologie und der mehr rhetorischen homiletischen Sprache wohl zu dulden wären, in der dogmatischen Sprache gefährlichere Folgen haben könnten und nicht so milde beurtheilt werden dürften.[1]) Mit Recht mußte er sich insbesondere nachdrücklich dagegen erklären, daß Cyrill eine so ungenaue, so manchen Mißverständnissen ausgesetzte dogmatische Ausdrucksform in der orientalischen Kirche zur herrschenden machen wollte, und daß er Alles, was sich derselben nicht anschloß, verketzerte. Aber er hätte doch die zum Grunde liegende Lehre von der Form des Ausdrucks unterscheiden und nicht dem Cyrill solche Lehren Schuld geben sollen, welche er nur durch Consequenzen, gegen die sich Cyrill

---

1) In seinem an die syrischen Mönche gerichteten Umlaufschreiben gegen die cyrillischen Anathematismen ep. 151 (ed. Hal. T. IV. p. 1304) über die von der Maria zu gebrauchenden Ausdrücke: *Εἰ δὲ πανηγυρικῶς τις λέγειν ἐθέλοι καὶ ὕμνους ὑφαίνειν καὶ ἐπαίνους διεξιέναι καὶ βούλεται τοῖς σεμνοτέροις ὀνόμασιν ἀναγκαίως κεχρῆσθαι, οὐ δογματίζων, ἀλλὰ πανηγυρίζων καὶ θαυμάζων ὡς οἷόν τε τοῦ μυστηρίου τὸ μέγεθος, ἀπολαυέτω τοῦ πόθου καὶ τοῖς μεγάλοις ὀνόμασι κεχρήσθω.* Diese schärfere Unterscheidung der liturgischen, ascetischen und der eigentlich-dogmatischen Sprache gehört überhaupt zu dem Eigenthümlichen der syrischen Kirche. Aus der Vermischung beider Sprachweisen leitet der Bischof Alexander von Hierapolis alle Verfälschung der dogmatischen Terminologie ab. Et quidem ut in festivitatibus sive praeconiis atque doctrinis incircumspecte Dei genitrix sive Deum enixa ab orthodoxis tantummodo sine adjectione diceretur vel Deicidae Judaei (*θεόκτονοι*) vel quia verbum incarnatum est caet., sane nulla accusatione sunt digna, eo quod non dogmatice sunt posita ista Epistola Alexandri Hierapolitani ad Theodoretum in Tragoedia Irenaei ed. Lupus. Opp. T. VII. c. 94. f. 247; auch in opp. Theodoreti ed. Halens. T. V. ep. 78. p. 746.

ausdrücklich genug verwahrte, aus dessen Behauptungen ableiten konnte, wie er Apollinaristisches, Gnostisches, Manichäisches in den Anathematismen zu finden wußte. Da nun Cyrill in der Rechtfertigung seiner Anathematismen gegen Theodorets Lehrbegriff auf gleiche Weise verfuhr, so war es natürlich, daß, wenngleich der gemilderte syrische Lehrbegriff dem cyrillischen schon näher stand, doch der Gegensatz zwischen beiden Systemen immer stärker hervortrat und eine ruhige gegenseitige Verständigung über die Differenzen immer schwerer wurde. Eine Differenz zwischen beiden Lehrbegriffen war zwar immer vorhanden, und diese hatte besonders darin ihren Grund, daß Theodoret eine verständige Entwickelung suchte, Cyrill hingegen mit Zurückweisung einer jeden solchen nur das Überschwängliche vesthalten wollte, so daß ihm die schärfere begriffliche Sonderung als Verkleinerung oder Verläugnung des Mysteriums erschien; — aber bei alle Dem machte man doch den Streit über manche Formeln deshalb so wichtig, weil man sich über den Sinn derselben von beiden Seiten nicht verständigte. Theodoret bestritt heftig die Lehre von einer *ἕνωσις φυσικὴ*, einer *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*, indem er behauptete, daß Gott dadurch einer Naturnothwendigkeit unterworfen und die Auseinanderhaltung der Begriffe von Gottheit und Menschheit, die sich in Christo mit einander vereinigt hätten, gehindert werde; aber Cyrill verstand jene Ausdrücke in einem andern Sinne und verwahrte sich genugsam gegen alle jene Deutungen. Er stellte jene *ἕνωσις φυσικὴ* und *καθ' ὑπόστασιν* einer bloß sittlichen, in dem Willen oder der Würksamkeit bestehenden Verbindung entgegen. Er beschuldigte seinen Gegner, nur eine solche anzunehmen; aber Theodoret lehrte ja ausdrücklich, daß Gottheit und Menschheit in Einer Person [1]) vereinigt worden.

Aus diesen verschiedenen dogmatischen Richtungen floß

1) *Ἓν πρόσωπον*, nur *μία ὑπόστασις* wollte er nicht sagen, weil er dieses Wort in einem andern Sinne nahm.

doch auch eine verschiedene Auffassung von manchem Einzelnen im Leben Christi. Theodoret trug kein Bedenken, der evangelischen Geschichte zufolge dem Erlöser während seines irdischen Lebens in Beziehung auf seine Menschheit ein beschränktes Wissen beizulegen, „daß dieselbe in jenem Zeitpunkte so viel gewußt habe, als die inwohnende Gottheit ihr offenbarte.“ [1]) Dem Cyrill erschien diese Behauptung anstößig; er sagte dagegen, daß wer sage, der Knechtsgestalt sey von dem inwohnenden Gott eine Offenbarung verliehen worden und zwar eine abgemessene, der mache Christus zu einem bloßen Propheten. Da er aber doch das von der menschlichen Natur Christi prädicirte Nichtwissen, indem er die Eigenschaften der letztern in ihrer Eigenthümlichkeit anerkannte, nicht geradezu abläugnen wollte, so drückte er sich, um das Unbegreifliche des Mysteriums recht stark zu bezeichnen, auf eine solche Weise aus, unter der er sich schwerlich etwas Bestimmtes denken konnte. „Da sich Christus dem Maaße der in ihrem Wissen beschränkten Menschennatur unterzog, eignete er sich auch dieses mit dem Übrigen nach einer besonderen Veranstaltung zu, [2]) obgleich er keine Schranken seines Wissens hatte, sondern mit dem Vater allwissend war.“ [3])

So mußte denn für's Erste jenes eigenmächtige, gesetzwidrige Verfahren Cyrills seiner Sache mehr schaden als nützen. Im Bewußtseyn seines Rechts und seiner unabhängigen Würde nahm Nestorius die bischöflichen Abgeordneten, welche die Aufforderungen Cyrills und Cölestins ihm überbrachten, mit verdienter Geringschätzung auf; er ließ sich in dem Vortrage seiner Lehre dadurch nicht irre machen und setzte den Anathematismen Cyrills zwölf andere entgegen.

---

1) *Τῆς τοσαῦτα καὶ ἐκείνου τοῦ καίρου γινωσκούσης, ὅσα ἡ ἐνοικοῦσα θεότης ἀπεκάλυψε.*

2) *Οἰκονομικῶς οἰκειοῦται καὶ τοῦτο μετὰ τῶν ἄλλων.*

3) Er sagt auch: *Αὐτοῦ πάντως ἔσται καὶ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ μὴ εἰδέναι δοκεῖν.*

Auch an dem kaiserlichen Hofe zu Constantinopel machte das Verfahren Cyrills einen ihm sehr ungünstigen Eindruck. Die Anklagen gegen seinen Hochmuth und seine Herrschsucht, welche schon früher hier waren vernommen worden, konnten dadurch bestätigt werden. Alle bisherigen Schritte Cyrills in dieser Angelegenheit zusammengehalten mit dem letzten schienen einen tief angelegten Plan zu eigenmächtiger Unterdrückung des Nestorius anzudeuten; aber man war entschlossen, diesen Despotismus, welchen einzelne Bischöfe über die ganze Kirche ausüben wollten, nicht zu dulden und den Nestorius solcher Willkühr Einzelner nicht aufzuopfern. Nach dem System der Kirchenverfassung, welches man zu Constantinopel allein anerkannte, konnte durch das diktatorische Verfahren des römischen Bischofs der eigenmächtigen Willkühr Cyrills keine gesetzliche Kraft verliehen werden. Da man nun schon früher wegen anderer Kirchenangelegenheiten und wegen dieser Lehrstreitigkeiten — nach dem Wunsche des Nestorius selbst und nach dem Antrage seiner Gegner — ein allgemeines Concil zusammenzurufen beschlossen hatte, so wurde durch diese neuen Vorfälle die Ausführung dieses Beschlusses vollends befördert, denn die Untersuchung der Streitigkeiten durch ein allgemeines Concil sollte der eigenmächtigen Entscheidung einzelner Bischöfe und Synoden entgegengesetzt werden. Der Kaiser war entschlossen, nur was durch ein solches Concil beschlossen werde, zu genehmigen. Wenn aber früher [1]) Constantinopel zum Versammlungsorte des Concils bestimmt worden, so wurde nun statt dessen die Stadt Ephesus dazu angeordnet. Diese Abänderung mußte wohl einen besonderen Grund haben; wahrscheinlich fürchtete man die Verbindung Cyrills mit einer gewissen Parthei des byzantinischen Hofes und mit einflußreichen Mönchen. So erließ der Kaiser Theodosius II. am 19ten November des Jahres 430 ein Ausschreiben an alle Metropoliten seines Reiches zu einem Concil, das sich

1) S. oben.

um Pfingsten des folgendes Jahres zu Ephesus versammeln sollte. Zugleich aber mit dem allgemeinen an Cyrill wie an alle Metropoliten gerichteten Ausschreiben erließ der Kaiser ein besonderes Schreiben an den Erstgenannten, durch welches er demselben die stärksten Vorwürfe über sein bisheriges Verfahren machte, und durch welches er ihm erklärte, daß er dasselbe fernerhin nicht dulden werde. Dieser Brief ist mit mehr Vernunft abgefaßt, als man von einem Theodosius erwarten sollte, und es ist hier ein einsichtsvoller Concipient nicht zu verkennen.

Er gab dem Cyrill zu bedenken, daß die reine Lehre vielmehr durch Untersuchung als durch Anmaßung gefunden werde; denn von Anfang an [1]) sey dieselbe nicht durch Drohung irgend eines Machthabers, sondern durch die Berathungen der Väter vestgestellt worden. Nun möge Cyrill also doch sagen, warum er — mit Vorbeigehung des Kaisers, von dem er wisse, daß ihm die Frömmigkeit am Herzen liege, mit Vorbeigehung aller Priester in allen Kirchen, welche vielmehr hätten versammelt werden sollen, um den Streit zu schlichten — Unruhen und Spaltungen in den Kirchen erregt habe, soviel er gekonnt. Und es sey kein Wunder, daß er hier das rechte Maaß überschritten, da er auch die Regentenfamilie selbst nicht geschont habe; denn warum habe er doch zweimal, einmal an den Kaiser und an die Kaiserin, zweitens an seine Schwester Pulcheria geschrieben? — wohl aus keiner andern Ursache, als weil er entweder geglaubt, daß sie mit einander entzweit wären, oder durch seine Briefe sie zu entzweien gehofft. Wenn nun aber das Erstere der Fall wäre, so zeuge dies von einem tadelhaften Fürwitze (fürwitzige Einmischung in die Angelegenheiten des Hofes), daß ein von dem Hofe so fernwohnender Bischof dies erfahren haben sollte, und wenn es nicht der Fall wäre, so zieme solche Zwietracht anregen zu wollen, jedem Andern mehr als einem Bischof. Es zeuge

1) Was freilich so hätte seyn sollen.

aber von derselben Gesinnung, Zwietracht unter der Regentenfamilie und unter den Kirchen erregen zu wollen, als ob es kein anderes Mittel gebe, sich berühmt zu machen.

Der Kaiser sandte zur bestimmten Zeit den Comes Candidianus als seinen Bevollmächtigten bei der Synode nach Ephesus mit dem ausdrücklichen Befehl, daß er sich nicht in die dogmatischen Verhandlungen mischen, sondern nur dazu würken sollte, die Erhaltung der Ruhe bei denselben zu sichern. [1]) Wohl mußte man Grund haben zu solchen Besorgnissen, welche diese Vorsichtsmaaßregeln veranlaßten. Und auch manches Andere in dem Schreiben, welches der Kaiser an die Synode richtete, bestätigt diese Vermuthung. Denn er verordnete zugleich, daß alle Leute aus dem weltlichen Stande und alle Mönche, die sich zu Ephesus versammelt hätten und die sich noch dort versammeln würden, durchaus die Stadt verlassen sollten, damit die friedliche und ruhige Untersuchung nicht dadurch gestört und keine Leidenschaft und Zwietracht erregt werde. Also mochte man wohl schon Ursache haben zu befürchten, daß die cyrillische Parthei manche der geistlichen Untersuchung fremdartige Werkzeuge werde finden können, welche Furcht sich nachher auch als eine gegründete erwies. Ferner wurde den Bischöfen verboten, während der Verhandlungen die Synode zu verlassen und insbesondere den Hof in Constantinopel zu besuchen. Welche Verordnung wieder darauf hinweiset, daß man die Verbindung der cyrillischen Parthei mit dem Hofe zu fürchten manchen Grund hatte. Es erhellt auch aus Allem, wie fern damals der Kaiser davon war, die tumultnarische Unterdrückung des Nestorius dulden zu wollen. Seine demselben günstige Gesinnung gab er dadurch zu erkennen, daß er ihm allein erlaubte, sich von einem Freunde vornehmen Standes, dem Comes Irenäus, nach Ephesus begleiten zu lassen.

---

1) In dem kaiserlichen an die Synode gerichteten Schreiben. Harduin. Concil. T. I. f. 1346: *Ὥστε τῇ συνόδῳ πανταχόθεν περιφυλαχθῆναι τὸ ἀτάραχον.*

Cyrill und Nestorius kamen zu dem bestimmten Zeitpunkte in Ephesus an. Cyrill brachte eine große Zahl ägyptischer Bischöfe mit, welche gleiches Interesse mit ihm hatten und seine blinden Werkzeuge waren. Der Bischof Memnon von Ephesus war sein Freund und vielleicht als Gegner des constantinopolitanischen Patriarchen, dessen kirchliche Oberherrschaft diese angesehenen Metropoliten ungern anerkennen wollten, durch gleiches Interesse mit Cyrill verbunden; diese Verbindung sicherte ihm einen herrschenden Einfluß auf die kleinasiatischen Bischöfe und, da Memnon von ähnlicher Gemüthsart wie Cyrill, auch wohl eine ähnliche Herrschaft zu Ephesus ausüben mochte, wie jener zu Alexandria, eine große Macht in der Stadt, wo das Concil sich versammelte. Vermuthlich bat sich Nestorius eben deshalb, weil er diese Macht fürchtete, von dem kaiserlichen Bevollmächtigten eine Wache aus, welche seine Wohnung umgab und Keinen ohne Anmeldung zu ihm einließ. Man könnte dies zwar zu dem mancherlei Ungeistlichen in der Umgebung der ersten Bischöfe des römischen Reiches rechnen, wie ihm seine Gegner diese militärische Umgebung zum Vorwurf machten; aber ein Bischof der feindselig gegen ihn gesinnten Parthei, der Bischof Akacius von Melitene in Armenien, deutet wohl den richtigen Grund an, wenn er sagt,[1] daß Nestorius durch Furcht dazu bewogen worden. Freilich erklärte er das nach seinem Sinne, da er diese Furcht nur von dem bösen Gewissen ableitete, welches der Häretiker haben mußte. Aber wenn man bedenkt, welcher Fanatismus der cyrillischen Parthei eingehaucht war, welchen Einfluß derselbe auf die dieser Parthei ergebenen rohen Volksschaaren ausüben konnte, wenn es wahr ist, was dem Cyrill in mehreren öffentlichen Erklärungen vorgeworfen wird, und was, nach der Herrschaft, welche er zu Alexandria ausübte, zu schließen, nicht so unwahrscheinlich aussieht, daß er die Schaaren der ägyptischen Schiffer und der

1) Concil. Ephes. act. I. Harduin. T. I. f. 1390.

kleinasiatischen Bauern zu Werkzeugen seiner Tyrannei hatte, [1]) so kann man leicht eine nicht in ihm, sondern außer ihm liegende Ursache der Furcht des Nestorius auffinden. Die cyrillische Parthei behauptete zwar in ihrem Berichte an den Kaiser, daß zu Ephesus gar keine Unruhen, welche dem Nestorius zu solchen Besorgnissen hätten Veranlassung geben können, vorgefallen seyen; [2]) aber es mag auch hier das Sprüchwort angewandt werden, daß, wer sich entschuldigt, sich anklagt.

Nachdem die zu Ephesus versammelten Bischöfe schon mehrere Wochen über den von dem Kaiser angesetzten Termin hinaus gewartet hatten, waren doch noch Viele, welche der Synode beiwohnen sollten, durch besondere Umstände daselbst einzutreffen verhindert worden. Das Ausbleiben der Abgeordneten des römischen Bischofs, welche durch ungünstigen Wind zurückgehalten worden, konnte dem Cyrill weder besonderen Kummer, noch besondere Freude machen; denn er konnte doch darauf rechnen, daß diese, was er durch seine Parthei auf dem Concil durchgesetzt hätte, gutheißen würden, mochten sie bei den Verhandlungen anwesend seyn oder nicht. Aber willkommen mußte es ihm seyn, wenn er ohne Zuziehung des Patriarchen Johannes von Antiochia und der übrigen syrischen Bischöfe das Concil eröffnen konnte; denn von diesen allein, welche dem Nestorius am meisten befreundet und wenigstens alle der ägyptischen Dogmatik durchaus abgeneigt und von dem ägyptischen Einflusse durchaus unabhängig waren, konnte er nachdrücklichen

---

1) In einem Briefe des Patriarchen Johannes von Antiochia und der mit ihm verbundenen Bischöfe, Harduin. T. I. f. 1459: *Ναύταις τε Αἰγυπτίοις καὶ ἀγροίκοις Ἀσιανοῖς ὑπουργοῖς τῆς τυραννίδος χρησάμενοι.* L. c. f. 1453: *Πλῆθος τὸ ἀγροικικὸν συναγαγὼν διετάραξε τὴν πόλιν.* Nestorius sagt in seinem Berichte an den Kaiser, daß Cyrill Soldaten, die ihm vermuthlich Memnon durch seinen Einfluß zu Ephesus verschafft hatte, auf dem Markte zerstreut und die ganze Stadt in Unruhe gesetzt hatte. L. c. f. 1438.

2) L. c. f. 1442.

Widerstand befürchten. Der Patriarch Johannes war nun zuerst durch eine zu Antiochia, wie nicht selten in dieser volkreichen Hauptstadt des östlichen römischen Asiens, herrschende Hungersnoth und durch daher entstandene Volksbewegungen veranlaßt worden, mit seiner Abreise zu zögern. [1]) Dazu kam, daß heftige Regengüsse in manchen Gegenden, durch welche die lange Landreise von Antiochia nach Ephesus führte, Überschwemmungen veranlaßt hatten, wodurch das Reisen sehr erschwert und verzögert wurde. Schon waren sechszehn Tage über den Termin des von dem Kaiser bestimmten Anfangs der Synode verstrichen; die syrischen Bischöfe waren, nachdem sie dreißig Tagereisen zurückgelegt hatten, nur noch fünf bis sechs solcher von Ephesus entfernt. Der Patriarch Johannes meldete dies dem Cyrill in einem achtungsvollen Schreiben, durch welches er ihre Verzögerung entschuldigte. [2]) Nachdem man schon so lange mit der Eröffnung des Concils gewartet, hätte man ja wohl noch diese wenigen Tage warten können. Aber obgleich ein und vierzig Bischöfe darauf drangen, daß man die Ankunft der nur noch so wenige Tagereisen entfernten Kollegen erwarten müsse, und obgleich sie sich entschlossen erklärten, an keiner früheren Versammlung des Concils Theil zu nehmen, obgleich Nestorius keine Botschaft einer Partikulärversammlung annehmen wollte, obgleich der kaiserliche Bevollmächtigte gegen die Rechtmäßigkeit einer solchen dem kaiserlichen Ausschreiben zuwiderlaufenden Versammlung mehrere Protestationen erließ, so ließ sich doch Cyrill, mit dem Bischof Memnon von Ephesus und dem Bischof Juvenalis von Jerusalem verbunden und auf die große Schaar der ägyptischen und mittelasiatischen Bischöfe vertrauend, dadurch nicht irre machen, und am zwei und zwanzigsten Juni des J. 431 eröffnete er die Synode mit ohngefähr zweihundert Bischöfen. Er suchte zwar nachher

---

1) Der Brief des Johannes an den Kaiser Harduin. T. I. f. 1459.
2) Concil. Ephes. P. I. c. 21. l. c. f. 1348.

dies Verfahren zu rechtfertigen durch das Vorgeben, der Patriarch Johannes habe absichtlich gezögert, er habe an dem Absetzungsurtheil über den Nestorius, das er wohl als Ergebniß der Synode vorausgesehen, keinen Theil nehmen gewollt und sich der Sache wohl geschämt; mehrere aus dem östlichen Asien kommende Bischöfe hätten im Auftrage ihres Patriarchen gemeldet, man möge thun, was man wolle, ohne dessen Ankunft zu erwarten. [1]) Aber der angeführte Brief des Patriarchen Johannes erscheint glaubwürdiger als jene Aussage Cyrills, da dieser natürlich Alles aufsuchen mußte, um eine so offenbar ungesetzliche Handlungsweise zu entschuldigen, und es läßt sich auch schwer denken, daß der Patriarch Johannes, welcher damals gewiß die Absicht hatte, seinen Freund Nestorius aufrecht zu erhalten, denselben absichtlich der cyrillischen Parthei, die er damals zu fürchten durchaus keine Ursache hatte, aufgeopfert haben sollte.

Diese Versammlung war theils das blinde Werkzeug Cyrills, der durch mancherlei Künste sich allen Einfluß auf sie zu verschaffen gewußt, [2]) theils wurde sie von wildem Fanatismus beherrscht. So konnte von einer ordentlichen Untersuchung nicht die Rede seyn; das Ergebniß, zu dem man kommen wollte, war schon im Voraus bestimmt, und man konnte daher mit allen Verhandlungen, welche dazu führen sollten, leicht an Einem Tage fertig werden. Cyrill

---

1) Cyrill in seinem Briefe an die Geistlichkeit zu Constantinopel. Harduin. T. I. f. 1435.

2) Durch Bestechungen, welche sonst dem Cyrill ein beliebtes Mittel für seine Zwecke waren, soll er auch hier gewürkt haben. Dies deutet der Bischof Ibas von Edessa in seinem Briefe an den persischen Kirchenlehrer Mares an: *Προλαβὼν ὁ Κύριλλος τὰς ἀκοὰς τῷ φαρμάκῳ, τῷ πηροῦντι τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν σοφῶν προκατέσχεν.* S. Concil. Chalc. act. X. Harduin. T. II. f. 530. Ibas war einer der Orientalen, welche mit dem Patriarchen Johannes zu Ephesus ankamen. In jenem Briefe giebt er sich zwar als einer Parthei angehörend zu erkennen, doch zeigt er keine Leidenschaft.

wurde als der Verfechter der reinen Lehre mit schmeichlerischen Lobpreisungen überhäuft, seine vorgelesenen Briefe an Nestorius und seine Anathematismen wurden als Ausdruck der reinen Lehre gepriesen. Da Nestorius die zweimalige Vorladung des Concils zurückgewiesen und erklärt hatte, daß er nur in der Gesammtheit der versammelten Bischöfe erscheinen werde, so wurde noch eine dritte Aufforderung der üblichen Form gemäß, die man gewöhnlich beobachtete, wenn man auch den Gesetzen noch so sehr zuwiderhandelte, durch vier abgeordnete Bischöfe, welche von einem Notar und einem kirchlichen Vorleser begleitet waren, [1]) an ihn erlassen. Nestorius, der nach der ursprünglichen Absicht bei der Zusammenberufung des Concils als Mituntersucher der Streitigkeiten, nicht als Beklagter erscheinen sollte, wurde von der heiligsten Synode, wie sie sich nannte, aufgefordert, wegen der ihm Schuld gegebenen Häresieen sich zu rechtfertigen, und ihm gedroht, daß wenn er nicht erscheine und gegen die mündlich oder schriftlich wider ihn vorgebrachten Beschuldigungen sich verantworte, so werde die Synode sich genöthigt sehen, nach den Kirchengesetzen gegen ihn zu verfahren. Die Wache, welche sie auf dem Vorhofe des Hauses fanden, ließ die Bischöfe nicht zu dem Nestorius ein, wie sie von ihm diesen Auftrag erhalten hatte, und sie erklärte ihnen, daß, wenn sie auch bis zum Abend warten wollten, sie keine andere Antwort als die früher gegebene von dem Nestorius erhalten würden. [2])

Obgleich Nestorius alle gesetzmäßige Ursache hatte, gegen dieses Gericht zu protestiren, so fuhr das Concil doch fort, sich als den rechtmäßigen Richterstuhl über ihn zu betrachten, und seine Weigerung, vor demselben zu erscheinen, wurde als ein Zeichen seiner von ihm selbst anerkannten Schuld

---

1) Um den Brief der Synode dem Nestorius vorzulesen und dessen Antwort zu Protokoll zu nehmen.

2) S. Harduin. T. I. f. 1362

gedeutet. Seine Briefe an Cyrill wurden vorgelesen, und das Mißvergnügen, mit welchen man dieselben aufnahm, war eben so groß als der Beifall, welchen die vorgelesenen Briefe Cyrills erhielten. Eine Probe von der unchristlichen, fanatischen Leidenschaft, welche diese Synode beseelte, giebt der auf diese Vorlesung folgende Ausspruch des Bischofs Euoptios von Ptolemais:[1]) „Sowie Diejenigen, welche die kaiserlichen Münzen verfälschten, die ärgste Strafe verdienten, so sey auch Nestorius, der die Lehre der Rechtgläubigkeit zu verfälschen gewagt, bei Gott und Menschen aller Strafe werth."[2]) Auch vertrauliche Äußerungen des Nestorius und seiner Freunde, welche ihnen im Gespräche mit anderen Bischöfen während ihres Aufenthaltes zu Ephesus entfallen waren, wurden gegen ihn benutzt und verdreht. Er hatte in der Heftigkeit, welche einen Mann von seiner Gemüthsart im Disputiren leicht fortreißen konnte, gegen die kraß klingenden Ausdrücke der andern Parthei gesagt, „man könne ja nicht behaupten, daß Gott zwei oder drei Monate alt geworden." Dies wurde so gedeutet, als ob er die Gottheit Christi geläugnet. Einer von den Freunden des Nestorius hatte gesagt, daß die Juden wohl dem Menschen, aber nicht der Gottheit selbst hätten Leid zufügen können. Dies wurde als eine unerhörte Lästerung, als ein Versuch, die Juden zu rechtfertigen und ihre Sünde zu mildern, angesehen.[3]) Die Synode fällte demnach, wie sie mit pharisäischer Scheinheiligkeit erklärte, nach vielen Thränen, gedrungen durch die Kirchengesetze und durch den Brief des römischen Bischofs Cölestinus, das Urtheil, welches sie so auszudrücken wagte: „Unser von dem Nestorius verlästerter Herr Jesus Christus hat durch diese heiligste Synode bestimmt, daß derselbe von der bischöflichen Würde und von dem ganzen Kollegium der Priester aus-

---

1) Der seinem Bruder und Vorgänger, dem milden und freisinnigen Synesius, sehr unähnlich gewesen muß.

2) Harduin. T. I. f. 1391. 3) l. c. f. 1398. 99.

geschlossen sey." [1]) Nachdem die Synode dies Urtheil gefällt hatte, hielt der Bischof Rheginus von Constantia auf der Insel Cyprus eine Rede, welche, obgleich kurz, ein Bild des übertriebensten, für dogmatische Formeln eifernden und solchen zu Liebe den Geist Christi wie die Vernunft verläugnenden Fanatismus war. Dieser Fanatismus bezeichnete Den, dessen Sünde nur darin bestand, daß er dem gemeinsamen Christus mit einer andern begrifflichen Auffassung huldigte, als Einen, der ärger sey als Kain und die Sodomiter. Die Erde sollte sich eigentlich aufthun, ihn zu verschlingen, Feuer vom Himmel sollte auf ihn herabregnen, damit die Einfältigen sein Verbrechen bestraft sähen! Der Gott Logos, den er zu zerspalten gewagt, der im Fleische aus der Mutter Gottes, Maria, hervorgekommen, werde ihm die Strafen der ewigen Martern am Tage des Gerichts bestimmen. Der Bischof schloß seine Rede mit der dem antiochenischen Lehrbegriffe entgegengesetzten, zu dem Ganzen der Rede passenden Aufforderung: „Uns aber laßt anbeten den Gott Logos, der uns gewürdigt hat, mit dem Fleische unter uns zu wandeln, ohne von dem Wesen des Vaters sich zu trennen!" [2])

Cyrill ließ jenes über den Nestorius gefällte Absetzungsurtheil zu Ephesus öffentlich anschlagen und sogar durch Herolde in der ganzen Stadt bekannt machen. [3]) Die Bischöfe, welche jene Versammlung ausgemacht hatten, oder die cyrillische Parthei bildeten, erließen auch ein des Geistes dieser Parthei würdiges Schreiben an den Kaiser, durch welches sie ihm das von der Synode, für die sie sich ausgaben, gefällte Urtheil bekannt machten. Sie brachten manche leicht in ihrer Richtigkeit sich darstellende Gründe vor, um die Eröffnung der Verhandlungen vor der Ankunft des Patriarchen Johannes und der Seinigen dadurch zu entschuldigen. Man benutzte die gehässigsten Verdrehungen

1) Harduin. T. I. f. 1422.
2) L. c. f. 1444.
3) Nach der Aussage des Comes Candidianus. L. c. f. 1452.

jener oben angeführten vertraulichen Äußerungen des Nestorius, um ihn als Lästerer des Heiligsten darzustellen: er habe nicht aufgehört zu sagen, daß man den um unsertwillen Menschgewordenen nicht Gott nennen dürfe, daß er der Gottheit das Menschliche zum Vorwurf gemacht, welches sie aus Liebe gegen die Menschen angenommen, er habe das Geheimniß der Menschwerdung Gottes verspottet. Sie baten den Kaiser, zu befehlen, daß die ganze Lehre des Nestorius aus den Kirchen vertilgt werde, und daß seine Bücher, durch welche er die Gnade Gottes zu verläugnen suche, wo man sie finde, dem Feuer übergeben würden. [1])

Nestorius und zehn mit ihm verbundene Bischöfe erließen darauf auch ein Schreiben an den Kaiser, in welchem sie ihm der Wahrheit gemäß das willführliche und gesetzwidrige Verfahren Cyrills und Memnons schilderten. Sie legten hier dem Kaiser das billige Verlangen vor, er möge ihnen entweder einen vor Beleidigungen sichern Aufenthalt zu Ephesus verschaffen und eine gesetzmäßige Versammlung veranstalten, so daß keiner von den Geistlichen oder Mönchen, keiner, weder der ihrigen, noch der ägyptischen, noch einer der nicht berufenen Bischöfe zur Beunruhigung der Synode derselben beiwohnen dürfe (nur zwei Bischöfe aus jedem Metropolitensprengel, die sich auf solche Untersuchungen verständen, sollten mit ihren Metropoliten zu der Versammlung kommen); [2]) oder der Kaiser möge veranlassen, daß sie ohne Gefahr wieder zu ihren Kirchen zurückkehren könnten. Dieses Verlangen setzt offenbar die Parthei des Nestorius in ein vortheilhaftes Licht; es erhellt daraus, daß sie durch ruhige, vernünftige Untersuchung, nicht durch Überlegenheit der Menge, nicht durch Gewalt und Geschrei zu siegen wünschte, wie hingegen auf die cyrillische Parthei ein Verdacht von der entgegengesetzten Art dadurch geworfen wird.

---

1) Harduin. T. I. f 1441. 2) L. c. f. 1440.

Der kaiserliche Bevollmächtigte war mit dem Nestorius einverstanden. Wie er gleich anfangs die Versammlung der cyrillischen Parthei für eine ungesetzliche, mit dem kaiserlichen Ausschreiben streitende erklärt hatte, so beharrte er dabei, daß die Beschlüsse derselben keine gesetzliche Gültigkeit haben könnten; er stattete auch seinerseits demgemäß einen Bericht an den Kaiser ab, er forderte diejenigen Bischöfe, welche den cyrillischen Versammlungen nicht beigewohnt hatten, auf, sich nicht zwingen zu lassen, die Beschlüsse jener Versammlung zu unterzeichnen, sondern die Ankunft des syrischen Patriarchen abzuwarten. Man könnte den Candidian wegen seiner engeren Verbindung mit der syrischen Kirchenparthei einer seinem Amte nicht ziemenden Partheilichkeit beschuldigen; aber er ergriff ja doch nicht die Parthei irgend eines dogmatischen Systems, sondern er schloß sich seiner Stellung gemäß natürlich besonders an Diejenigen an, welche die Formen des Gesetzes am strengsten beobachteten. Wo es von dem Kampfe zwischen gesetzloser Willkühr und gesetzlicher Ordnung sich handelte, war es die Pflicht seines Amtes, nicht neutral zu bleiben.

Aber schon die Neutralität wäre in den Augen der herrschsüchtigen oder fanatischen Bischöfe von der cyrillischen Parthei ein Verbrechen gewesen. Um so weniger konnten sie es ihm verzeihen, daß er sich der Sache des Rechts nachdrücklich annahm und einen der Wahrheit entsprechenden Bericht von ihrer Tyrannei nach Constantinopel sandte. Da nun diese Leute Alles mit dem Auge der Leidenschaft ansahen, gehässige Verdrehungen der Worte und Handlungen, Übertreibungen aller Art und wohl auch Lügen sich erlaubten, so kann man dem, was sie berichten von dem gewaltsamen Verfahren des Mannes, den wir nach sicheren Urkunden überall auf eine gesetzmäßige Weise nur in den Schranken seines Berufs handeln sehen, keinen Glauben beimessen. [1])

1) Wie besonders, was der Bischof Memnon von Ephesus in seinem

Der Bischof Johannes von Antiochia kam, wie er versprochen hatte, einige Tage nach jener von Cyrill angestellten Versammlung mit den Seinen zu Ephesus an. Wenn es auch wahr seyn sollte, was der Bischof Memnon von Ephesus berichtet, daß das cyrillische Concil ihm Abgeordnete entgegengeschickt hatte, ihn zu bewillkommnen und von dem Geschehenen ihn zu unterrichten, so betrugen diese sich doch gewiß nicht auf eine solche Weise, welche geeignet gewesen wäre, einen günstigen Eindruck auf ihn zu machen, und eine solche Handlung der Willkühr, wie die vollzogene, ließ sich auch auf keine Weise beschönigen. Johannes konnte nicht anders als darüber empört seyn, und er mußte nach den Kirchengesetzen und von seinem dogmatischen Standpunkte aus die Verhandlungen jenes Concils als ungültig ansehen und dafür erklären. Freilich handelte auch er nicht in dem Geiste der Besonnenheit und Mäßigung. Er verband sich mit seinen Bischöfen, deren nur dreißig und einige wenige mehr waren, zur Versammlung eines neuen Concils, welches sich als das allein rechtmäßige betrachtete. Die cyrillische Parthei fand gerade darin etwas durchaus Ordnungswidriges, daß eine so unverhältnißmäßige Minorität zur Richterin über eine so viel größere Majorität sich aufwerfe; aber der Patriarch Johannes behauptete, daß jene Mehrzahl kein Gewicht haben könne, da es größtentheils ägyptische und kleinasiatische, von Cyrill und Memnon abhängige Bischöfe seyen. Candidian hielt es für seine Pflicht, auch bei dieser Partikularversammlung zu erscheinen, wie er bei der ersten erschienen war. Er erstattete hier von dem Verfahren, das er dort beobachtet hatte, Bericht ab, er las ihnen die kaiserliche Sacra vor, welche an das ganze Concil gerichtet war, und dann entfernte er sich sogleich. Das Concil fällte nun über Cyrill und Memnon das Absetzungsurtheil, und es schloß die übrigen Theilnehmer an-

---

offenbar lügenhaften Briefe an die Geistlichkeit zu Constantinopel berichtet. Harduin. T. I. f. 1596.

den Verhandlungen jener Partikularversammlung von der Kirchengemeinschaft aus, bis sie Reue bezeugt und Cyrills Anathematismen verdammt haben würden. Dieses über die beiden Bischöfe ausgesprochene Urtheil machten jene Orientalen durch öffentlichen Anschlag bekannt, sie erstatteten davon Bericht an den Kaiser, sie forderten die übrigen Bischöfe demnach auf, sich von den Häretikern Cyrillus und Memnon zu trennen und sich mit ihnen, dem kaiserlichen Ausschreiben gemäß, zu einem gemeinsamen Concil zu vereinigen.

Aber Cyrill beherrschte die Gesammtheit der Bischöfe, mit denen er jene erste Versammlung gehalten hatte. Unterdessen waren die Abgeordneten des römischen Bischofs angekommen, welche die Instruktion erhalten hatten, in Allem nach dem Rath und Willen Cyrills zu verfahren, doch zugleich die oberrichterliche Autorität der römischen Kirche geltend zu machen. Wenn es auf der Synode zu Streitigkeiten komme, sollten sie eingedenk seyn, daß es ihnen nicht zieme, als Parthei an den Streitigkeiten Theil zu nehmen, sondern die Meinungen der Übrigen zu richten. [1]) Diese Abgeordneten hielten sich daher durchaus nur an das cyrillische Concil, sie ließen sich in einer Versammlung desselben die früheren Verhandlungen vorlesen und hießen Alles gut. So glaubte dieses Concil sich nun auch berechtigt, das Ansehn des römischen Bischofs für sich anzuführen. Auf eine von Cyrill und Memnon diesem Partheiconcil übergebene Klagschrift wurde der Patriarch Johannes unter den üblichen Formen dreimal aufgefordert, vor demselben zu erscheinen und sich wegen seines Verfahrens zu rechtfertigen bei Drohung der Kirchenstrafen. Da

1) Die Worte des Commonitorium, welches Cölestin seinen Legaten mitgab: Ad fratrem et coëpiscopum nostrum Cyrillum consilium vestrum omne convertite et quicquid in ejus videritis arbitrio facietis. Et auctoritatem sedis apostolicae custodiri debere mandamus. Ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debetis, non subire certamen. Harduin. T. I. f. 1347.

aber Johannes mit diesem Concil, welches er nicht als ein rechtmäßiges anerkannte, sich in keine Unterhandlungen einlassen wollte, sondern erklärte, daß, nachdem er Alles nach Constantinopel berichtet, er die Entscheidung von dort abwarte, so fällte das Concil über ihn und seine Verbündeten das Urtheil, daß sie für's Erste von ihren bischöflichen und priesterlichen Amtsverrichtungen suspendirt seyn sollten, sich vorbehaltend, die ganze Strenge der Kirchengesetze gegen sie anzuwenden, wenn sie ihr Verfahren nicht bessern würden.

Unterdessen hatte der Bericht des Candidian die Würkung zu Constantinopel hervorgebracht, welche, wenn nicht Fanatismus und Ränke einer Hofparthei entgegenstanden, nothwendig erfolgen mußte. Am neun und zwanzigsten Juni erließ der Kaiser ein mit Unpartheilichkeit und Mäßigung abgefaßtes Schreiben an die Synode, welches ein kaiserlicher Beamter, der Magistrianus Palladius, als Eilbote überbrachte. Der Kaiser tadelte in demselben das ungesetzliche und offenbar von Leidenschaft ausgehende Verfahren, ohne Diejenigen, gegen welche dieser Tadel besonders gerichtet war, namentlich zu bezeichnen. Er erklärte, daß er nur das Ergebniß einer von der ganzen Synode gemeinsam angestellten Berathung über die streitige Lehre gutheißen werde. Ein anderer angesehener kaiserlicher Staatsbeamter solle gemeinschaftlich mit dem Candidian den Gang der Verhandlungen beobachten und fernere gesetzwidrige Schritte verhindern. Bis dahin dürfe keiner der Bischöfe in seinen Kirchensprengel zurückkehren, oder nach dem Hofe reisen.[1] Der Kaiser äußerte, daß ihm nicht sowohl die Person des Nestorius oder irgend eines Andern, als vielmehr die Sache der Wahrheit selbst am Herzen liege.[2] Jener kaiserliche Beamte mußte wohl von dem Kaiser —

1) Man erkennt wohl, daß man das Letzte besonders von Seiten der cyrillischen Parthei zu befürchten hatte.

2) Harduin. T. I. f. 1540.

so wichtig war ihm diese Angelegenheit — den Befehl erhalten haben, seine Reise nach Ephesus und seine Rückkehr nach Constantinopel auf alle Weise zu beschleunigen, denn das Antwortschreiben der cyrillischen Synode, welches er zurückbrachte, war vom ersten Juli datirt. Diese Bischöfe vertheidigten sich darin gegen den Vorwurf des leidenschaftlichen Verfahrens, sie beharrten dabei, daß Nestorius wegen seiner Irrlehren mit Recht entsetzt worden, und sie beschuldigten den Comes Candidian, daß er aus Partheilichkeit für Nestorius dem Kaiser eine falsche Darstellung von der Sache gegeben habe. Doch würde ein solcher Brief wohl wenig ausgerichtet haben, da Candidians das Gepräge der Wahrheit an sich tragende Berichte dem Kaiser leicht die rechten Aufschlüsse über Alles geben konnten, da ein Comes Irenäus, der den Nestorius nach Ephesus begleitet und sich dort als seinen treuen Freund gezeigt, und so manche andere angesehene Männer unter dessen Freunden zu Constantinopel zum Vortheil seiner Sache würkten. Cyrill mußte andere Mittel anwenden, um sich dort das Übergewicht zu verschaffen. Er konnte auf die beschränkten, fanatischen Eiferer unter den dortigen Mönchen rechnen. Unter diesen stand ein Archimandrit, Namens Dalmatius, in dem größten Ansehn. Seit acht und vierzig Jahren hatte er die Zelle, in der er eingeschlossen lebte, nicht verlassen; der Kaiser selbst pflegte ihn hier zu besuchen, wenn er ihn um seine Fürbitte ansprechen wollte; vergebens aber hatte er ihn zuweilen gebeten, daß er bei einem der Erdbeben, welche Constantinopel häufig in Schrecken setzten, seine Einsamkeit verlassen und an den öffentlichen Bußprozessionen Theil nehmen möge. [1]) Vermuthlich war diesem Mönch der neue Patriarch aus der antiochenischen Schule schon von Anfang an durch alexandrinischen Einfluß als ein gefährlicher Irrlehrer geschildert worden, denn nach der Ankunft des Nestorius pflegte er zu Denen, welche ihn in seiner Zelle

1) Harduin. T. I. f. 1588.

besuchten, zu sagen: „Nehmt euch in Acht, meine Brüder, denn ein schlimmes Thier ist in diese Stadt gekommen, und es kann Vielen durch seine Lehre schaden." [1]) Diesen Mann wußte nun Cyrill zum Dienste seiner Parthei und seiner Zwecke in Bewegung zu setzen durch eine ihm mitgetheilte Nachricht von dem über Nestorius gefällten Absetzungsurtheil und von dem, was die Vertheidiger der Rechtgläubigkeit deshalb zu leiden hätten. Diese Nachricht erhielt Dalmatius durch einen an die zu Constantinopel sich aufhaltenden Bischöfe und Mönche gerichteten Brief, welchen in einem Rohr verborgen ein Bettler nach Constantinopel überbrachte, — sey es nun, daß Cyrill würklich, wie er vorgab, diese List anwenden mußte, um den Brief sicher zum Ziele zu bringen, weil die Männer, welche Cyrills Machinationen zu vereiteln suchten, deshalb seine Mittheilungen an die Geistlichen und Mönche zu Constantinopel zu hemmen sich bemühten, oder sey es, daß man nur eines solchen Mittels zu bedürfen vorgab, um durch die Schilderung von dem Druck, den man zu erdulden habe, die Gemüther der Partheigänger zu erhitzen. Darf man annehmen, daß der Überbringer des Briefes kein Bettler, sondern ein als Bettler verkleideter Bischof war, so ergiebt sich auch noch eine andere Absicht, welche man bei dieser Art verborgener Mittheilung hatte: der Überbringer, der in dieser Verkleidung unbemerkt nach Constantinopel kommen sollte, hatte wohl noch besondere mündlich auszurichtende Aufträge.

---

1) L. c. f. 1447. Dieser Dalmatius war bei einem kaiserlichen Büreau angestellt, σχολάριος ἐν τῇ δευτέρᾳ σχολῇ, hatte Frau und Kinder, als er durch den Einfluß eines verehrten Mönchs Isakios bewogen wurde, auch Mönch zu werden. Er erhielt großes Ansehn, wurde häufig aufgefordert, bürgerliche Streitigkeiten zu entscheiden, wie in seiner griechischen Lebensgeschichte erzählt wird, welche Banduri in dem zweiten Bande seines imperium orientale herausgegeben hat. Wenn die neuen Patriarchen ihr Amt antraten, pflegten sie zuerst den Dalmatius in seiner Zelle aufzusuchen und ihm ihre Ehrfurcht zu beweisen. Den Nestorius soll er aber nach dieser Lebensgeschichte nicht vorgelassen haben. Es läßt sich leicht denken, wie viel ein solches Werkzeug dem Cyrill nutzen konnte.

Diese Botschaft brachte nun die ganze Parthei der eifernden Mönche in heftige Bewegung. Dalmatius glaubte sich durch eine himmlische Stimme aufgefordert, aus seiner acht und vierzigjährigen Einsamkeit sich herauszureißen, um die Kirche aus der drohenden großen Gefahr zu retten. Alle Mönche und Äbte verließen ihre Klöster und in wechselnden Chören Psalmen singend zogen sie in Prozession mit brennenden Wachskerzen unter der Anführung des Dalmatius zum kaiserlichen Palaste. Ein solcher Aufzug mußte leicht auch das Volk in Gährung bringen und die Besorgniß verbreiten, daß die Rechtgläubigkeit in großer Gefahr stehe: große Schaaren des Volks schlossen sich daher an den Zug an. Die Äbte wurden zur Audienz in den Palast gerufen, während daß die Schaaren der Mönche und des Volks in den Chören fortsingend vor demselben stehen blieben. Dalmatius redete den Kaiser an mit dem freimüthigen Tone, in welchem er zu ihm zu sprechen gewohnt war, vor einer zahlreichen Hofversammlung; er übergab ihm den Brief der Synode, und der schwache Kaiser sagte, wenn es sich so verhalte, so möchten Bischöfe von dorther kommen. Dalmatius klagte aber darüber, daß von der andern Parthei so viele als wollten nach Constantinopel kommen dürften, hingegen wer von der cyrillischen Synode komme, vestgehalten werde.[1]) Er fragte den Kaiser nach seiner Weise, wen er hören wolle, die sechstausend Bischöfe oder einen gottlosen Menschen. Und er erhielt von dem Kaiser das Versprechen, daß es der cyrillischen Parthei gestattet werden solle, Abgeordnete nach Constantinopel zu senden. Da Dalmatius der versammelten Menge verkündigte, daß man von dem Kaiser eine günstige Antwort empfangen, so ging der ganze Zug mit Lobgesängen aus dem hundert und

---

1) Es fragt sich, wie viel Wahres hier zum Grunde lag, ob man den Dalmatius durch solche Schilderungen zu erhitzen gewußt, oder ob manche Bischöfe, welche nach Constantinopel gekommen waren, Unruhen zu stiften, mit Recht vestgehalten worden.

funfzigsten Psalm nach einer Kirche, wo ihnen Dalmatius den Brief der Synode vorlesen und von seiner Audienz ihnen Bericht erstatten sollte. Als ihnen der Brief dort vorgelesen worden, rief das versammelte Volk einstimmig aus: „Anathema dem Nestorius!" Auch auf den Schluß der Anrede des Dalmatius erfolgte ein eben so lautes Anathema. [1])

Darauf sandte die cyrillische Parthei drei Bischöfe nach Constantinopel, und bald mußte man hören, welchen großen Einfluß diese durch ihre Künste gewonnen hatten. Einen der bisherigen Gönner des Nestorius, den kaiserlichen Kammernherrn Scholastikus, hatte man gegen ihn einzunehmen gewußt, indem man, wozu Verdrehungen vertraulicher Äußerungen benutzt wurden, von ihm sagte, er wolle es gar nicht mehr dulden, daß die Maria θεοτόκος genannt werde. Nestorius hielt es deshalb für nöthig, sich bei ihm zu rechtfertigen: er erklärte ihm, daß er darüber noch eben so denke, wie er sich zu Constantinopel stets geäußert habe, daß er die Verbindung beider Benennungen der Maria, θεοτόκος und ἀνθρωποτόκος, in verschiedener Beziehung für das Merkmal der vollständigen Orthodoxie halte. Er empfahl ihm die Sorge für die Erhaltung der Rechtgläubigkeit. Wenn nur diese gesichert sey, setzte er hinzu, wolle er gern die bischöfliche Würde niederlegen. Auf diesen Fall möge er es so ansehen, als ob er durch diesen Brief von ihm Abschied nehme; denn gern werde er in sein altes klösterliches Leben zurückkehren, wie er nichts Höheres und Seligeres als eine solche Ruhe kenne. Wohl mochte sich Nestorius nach so vielen traurigen Erfahrungen aus einem Leben voll Unruhe, Streit und Sorgen in seine alte stille und sorgenlose Ruhe aufrichtig zurücksehnen.

Die zu Ephesus noch versammelten asiatischen Bischöfe hatten unterdessen, um dem Einflusse der cyrillischen Parthei entgegenzuwürken, den Comes Irenäus, den alten Freund

1) Harduin. T. I. f. 1588.

des Nestorius, veranlaßt, mit einem Briefe, den sie ihm mitgaben, nach Constantinopel zu reisen. Er kam drei Tage nach der Ankunft der cyrillischen Bischöfe daselbst an, und er mußte wahrnehmen, daß diese bei den Großen und bei den höchsten Staatsbeamten vielen Eingang gefunden, und daß es ihnen gelungen war, Candidians Berichte zu entkräften. Er gab sich alle Mühe, ihrem Einfluß am Hofe entgegenzuwürken; er setzte es durch, daß der Kaiser mit Zuziehung der höchsten Staatsbeamten ihm und den ägyptischen Abgeordneten eine gemeinschaftliche Audienz gab, bei welcher er die Vorträge Beider anhörte. Es gelang ihm, wie er seinen Committenten schreibt, den Kaiser davon zu überzeugen, daß die cyrillische Parthei auf eine durchaus gesetzwidrige Weise verfahren sey, so daß derselbe schon das Urtheil der zweiten unter dem Patriarchen Johannes gehaltenen Versammlung zu bestätigen und noch andere Strafen den von derselben abgesetzten Bischöfen zu drohen im Begriff war. Aber der schwache Kaiser war das Werkzeug der Hofpartheien, und diese waren auch stets mannichfachen Einwürkungen von außen her ausgesetzt. Bald darauf kam der Arzt Johannes, der Sekretär [1]) des Patriarchen Cyrill, zu Constantinopel an, und dieser wußte bald Alle umzustimmen. Nun zeigten sich verschiedene Meinungen am Hofe. Die Einen, denen nur die Wiederherstellung der Ruhe am Herzen lag, wollten, daß man, um dies auf die einfachste Weise zu erreichen, auf die Untersuchung des Rechts und Unrechts von beiden Seiten sich gar nicht einlassen, sondern, um beide Partheien zufrieden zu stellen, die Absetzung aller drei Bischöfe gutheißen, die Anderen, daß man die beiderseitigen Urtheile aufheben und Abgeordnete von Ephesus kommen lassen solle, um den wahren Hergang der Sache zu entdecken und zu erfahren, auf welcher Seite die Schuld des gesetzwidrigen Verfahrens sey. Manche, welche die

1) Σύγκελλος. Ohne Zweifel ein Geistlicher, wie man in dieser Zeit nicht selten Ärzte unter den Geistlichen findet.

cyrillische Parthei begünstigten, trachteten darnach, daß sie nach Ephesus gesandt und daselbst Alles zu untersuchen bevollmächtigt würden. [1])

Doch konnte die cyrillische Parthei den Sieg noch nicht erhalten; wie es scheint, war der Einfluß der Gemäßigten am Hofe noch zu mächtig. Für jetzt ging der zuerst erwähnte Vorschlag durch, und ein Mann, keineswegs wie ihn die cyrillische Parthei haben wollte, ein Mann, der nicht geneigt war, zum Werkzeuge einer kirchlichen oder theologischen Parthei sich brauchen zu lassen, der Comes sacrarum (Minister Staatssekretär) Johannes, wurde nach Ephesus abgesandt. Dieser kam nach Ephesus mit einem kaiserlichen Schreiben (Sacra), durch welches verordnet wurde, daß alle drei von der Synode abgesetzten Bischöfe abgesetzt bleiben sollten, und durch welches die Mitglieder des Concils ermahnt wurden, alle Streitigkeiten unter einander beizulegen, damit sie in Frieden und Eintracht nach ihrem Kirchensprengel zurückkehren könnten.

Der Comes Johannes blieb zu Ephesus dem Standpunkte treu, welchen er als Staatsdiener behaupten sollte, nach denselben Grundsätzen handelnd wie Candidian, ohne dessen Zuziehung er auch nichts unternahm. Er lud zuerst alle Bischöfe ein zu einer Zusammenkunft in seiner Wohnung, bei welcher er ihnen die kaiserliche Sacra vorlesen wollte. Aber nun wurde er Zeuge des heftigsten Kampfes unter beiden Partheien. [2]) Nachdem schon der größte Theil des Tages mit diesen Streitigkeiten hingebracht worden, griff er endlich mit Gewalt durch: er entfernte Nestorius und Cyrill zugleich, er trug den Übrigen die kaiserliche Sacra vor, und um dieselbe zu vollziehen und Unruhen abzuwehren, übergab er die drei entsetzten Bischöfe einer an-

1) Der Brief des Irenäus. Harduin. T. I. f. 1548.

2) Er selbst sagt in seinem Berichte an den Kaiser: Magna facta est seditio, immo proelium et pugna.

ständigen und sicheren Verwahrung. Darauf bemühete er sich auf alle Weise, den Frieden unter den beiden Partheien wiederherzustellen. Johannes von Antiochia und die Seinigen ließen sich auch wohl dazu bereit finden; sie wollten sich der kaiserlichen Entscheidung, welche die Beschlüsse beider Synoden genehmigte, unterwerfen, und sie waren geneigt sich mit der andern Parthei zu vergleichen, wenn diese nur in die Verdammung der Anathematismen Cyrills einstimmte. Aber die cyrillische Parthei war durchaus nicht so nachgebend; ihnen galt die Person Cyrills weit mehr, als ihren Gegnern die Person des Nestorius. Sie wollten von keinem Vergleiche etwas wissen, wenn nicht der andere Theil Alles zurücknehme, der Synode, als welche sie sich allein betrachteten, seine Reue bezeugte, den Nestorius und seine Lehre schriftlich verdammte, wozu jene sich natürlich nicht verstehen konnten. Da der Comes so gern die Nachricht nach Constantinopel überbringen wollte, daß es ihm gelungen sey, über die Leidenschaften der Bischöfe zu siegen und sie zum Frieden zu vereinigen, so suchte er nun wenigstens Unterhandlungen zur Abfassung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses einzuleiten. Aber die ägyptische Parthei wollte sich auch darauf nicht einlassen. [1]) Den Orientalen hatte man es nach dem durch ihre Gegner zu Constantinopel verbreiteten Gerücht zum Vorwurf gemacht, daß sie der Maria die Ehre rauben wollten, θεοτόκος zu heißen. Der Kaiser hatte sie durch den Comes Johannes insbesondere darüber sich zu erklären auffordern lassen. Man setzte deshalb ein Glaubensbekenntniß auf, in welchem nach scharfer Unterscheidung der beiden Naturen in Christo erklärt wurde, daß wie in dem Sinne einer ohne Vermischung vollzogenen Vereinigung beider Naturen man Einen Sohn Gottes, Einen Herrn und Einen Christus bekenne, man also auch in demselben Sinne [2]) die Maria Mutter Gottes nenne, weil

---

1) S. ihre eigene Erklärung Harduin. T. I. f. 1593.

2) Secundum hunc inconfusae unionis intellectum S. epistola

Christus von der Zeugung an den von ihm angenommenen Tempel mit sich vereinigt hatte. [1]) Dies Glaubensbekenntniß wurde dem Kaiser in einem Briefe vorgelegt, welchen der Patriarch Johannes im Namen der Synode an ihn schrieb.

Da der Comes Johannes nun aber sah, daß alle seine Bemühungen zur Wiederherstellung des Friedens an dem Hochmuthe und an der Leidenschaft der cyrillischen Parthei scheiterten, da er durch dieselbe eines partheiischen Verfahrens und der Erstattung falscher Berichte zu Constantinopel beschuldigt wurde, so forderte er endlich selbst den Kaiser auf, Abgeordnete von beiden Seiten in seine Nähe kommen zu lassen und persönlich die Sache zu untersuchen.

Dieser Antrag wurde angenommen und acht Bischöfe einer jeden von beiden Partheien wurden als Abgeordnete nach Constantinopel berufen. Bald nach deren Abreise von Ephesus empfing dort Nestorius ein Schreiben des Praefectus praetorio, durch welches ihm zur Antwort auf seinen früheren Brief [2]) gemeldet wurde, daß der Kaiser alle

---

Joannis in dem von Lupus herausgegebenen Synodicon (s. oben) c. 17. Lupus opera T. VII. f. 56.

1) Es mag freilich wohl der Angabe der cyrillischen Synode in ihrem Berichte an ihre Partheigänger zu Constantinopel etwas Wahres zum Grunde liegen, daß bei der Entwerfung dieses Glaubensbekenntnisses unter den Orientalen selbst Zwiespalt entstand, da nicht Alle mit dieser Genehmhaltung des Wortes θεοτόκος zufrieden waren. Daß diese Angabe würklich eine richtige war, erhellt aus einem Briefe des bei diesen Verhandlungen damals zu Ephesus gegenwärtigen Bischofs Alexander von Hierapolis an Theodoret bei Lupus l. c. c. 94. Auch zu finden in operib. Theodoreti ed. Halens. T. V. p. 745. Dieser eifrige Vertheidiger der syrischen Kirchenlehre sieht in dem Nachgeben, zu welchem man sich damals verstand, die ersten Machinationen einer die Wahrheit verrathenden Parthei, und er erinnert seinen Freund Theodoret daran, wie sehr er sich damals diesen Maaßregeln widersetzt habe: Memor est sanctitas tua, quod nec ullo pertulerim eis communicare consilio, de epistola, quae apud Ephesum facta est . . . Vox haec (theotocos) ad proditionem et calumniam illius, qui rectam fidem docebat (Nestorii) inserta est.

2) S. oben S. 910.

Befehle dazu erlassen habe, damit er auf die bequemste und ihm erwünschteste Weise in sein Kloster wieder zurückkehren könne. In dem Briefe zeigt sich keine Spur einer gegen Nestorius feindseligen Stimmung. Der Präfekt schloß mit der Erklärung, daß er bei seiner Weisheit und seinem Reichthume an inneren Gütern keines Trostes bedürfe. Aber wohl läßt es sich erkennen, daß man schon gegen den Haß und gegen die Macht derjenigen Parthei, welche durch Cyrills Machinationen am Hofe, unter den Großen und unter den Mönchen gegen Nestorius zu Constantinopel gebildet worden, ihn nicht länger im Patriarchat erhalten zu können glaubte.[1] Nestorius benutzte, eines so kummervollen Treibens müde, gern die ihm gegebene Erlaubniß und empfahl in seinem Antwortschreiben dem Präfekten nur die Sorge für Erhaltung der reinen Lehre. Aber der Streit, welcher nicht mehr bloß an die Person des Nestorius geknüpft war, konnte durch dessen Entfernung nicht beschwichtigt werden. Vielmehr mußte die Spaltung nun desto heftiger hervortreten, wenn man doch nach der Entfernung des Nestorius den Memnon und den Cyrill in ihre Ämter wieder einsetzte.

Es zeigte sich bald, wie der schwache Kaiser gern unpartheiisch handeln wollte, wie er aber von der durch Mönche, Geistliche, Hofleute ihren Einfluß äußernden cyrillischen Parthei immer weiter fortgerissen wurde. Als die Abgeordneten beider Partheien zu Chalcedon ankamen, erhielten sie den Befehl dort zurückzubleiben, nicht nach Constantinopel zu kommen, denn man fürchtete die Bewegungen der Mönche. Späterhin aber wurde es den Abgeordneten der andern Parthei erlaubt, daß sie sich nach Constantinopel begeben durften, hingegen den orientalischen Abgeordneten

1) Der wohlunterrichtete Bischof Ibas von Edessa schreibt darüber in seinem Briefe an Maris: *Νεστόριος δὲ ἐπειδὴ ἐμισεῖτο παρὰ τῆς πόλεως καὶ τῶν μεγάλων τῶν ὄντων ἐν αὐτῇ, ἐκεῖ ὑποστρέψαι οὐκ ἠδυνήθη.* Gewiß hatte aber Nestorius doch auch noch eine große Parthei in der Gemeinde für sich, wie aus den späteren Begebenheiten erhellt.

wurde diese Erlaubniß versagt. Der Bischof von Chalcedon stand mit der cyrillischen Parthei in Verbindung, er überließ den Abgeordneten derselben alle Kirchen, welche sie verlangten, in denen sie Gottesdienst halten konnten. Die Orientalen aber wurden von den Kirchen ausgeschlossen, doch fanden sie einen geeigneten Raum, wo Theodoret vor einer zahlreichen Menge predigte. [1]) Die Zuneigung, welche sie bei dem Volke fanden, erregte desto heftigere Eifersucht bei den wild fanatischen Mönchen, von denen die Orientalen nebst ihren Begleitern mit Steinen überfallen wurden, so daß Mehrere nicht ohne Wunden davonkamen. [2]) Der Kaiser machte ihnen bei einer Audienz, welche er ihnen auf dem rufinianischen Landgute gab, Vorwürfe darüber, daß sie durch ihre kirchlichen Versammlungen solche Unruhen veranlaßten. Sie forderten nun den Kaiser auf, mit der Gerechtigkeit zu verfahren, welche der Comes Johannes zu Ephesus bewiesen und den Bischöfen beider Partheien, bis sie sich mit einander verglichen hätten, die Haltung des Gottesdienstes zu untersagen. Darauf antwortete der schwache Kaiser: „Ich kann dem Bischof nicht gebieten.“ „Nun, — sagten die Bischöfe darauf — so möge er auch ihnen nicht gebieten.“

Sie fanden, wie sie in ihren Briefen von Chalcedon aus erklärten, die höchsten Staatsbeamten alle für Cyrills Glaubenslehre eingenommen, oder durch Cyrills Gold oder seine Schmeicheleien bestochen. Der Pulcheria mochte es auch wohl schon gelungen seyn, ihren Bruder gegen den Mann, gegen den er früherhin so wohlwollend gewesen war, durchaus feindselig zu stimmen, so daß, wenn vor dem kaiser-

---

1) S. den Brief Theodorets an den Bischof Alexander von Hierapolis. Theodoret. T. IV. p. 1346, ed. Halens.

2) In dem zweiten Berichte an den Kaiser nennen sie als die Angreifenden servos monachorum habitu indutos. D. h. vielleicht nicht Sklaven, welche als Mönche verkleidet waren, sondern Solche, welche aus Sklaven Mönche geworden waren.

lichen geheimen Rathe auf dessen Wiedereinsetzung gedrungen wurde, ein solches Ansinnen wie Hochverrath erschien. [1]) Der Kaiser selbst sagte: „Keiner rede mir von diesem Manne, er hat mir einmal selbst die Probe gegeben." [2]) Aber die orientalische Synode zu Ephesus scheute sich nicht dem Kaiser zu schreiben, „möchte auch Nestorius tausendmal die Unruhen fliehen und das Privatleben vorziehen, so könne doch, damit der Glaube keinen Schaden leide, das von der Parthei, welche Cyrills häretische Anathematismen einführen wolle, über ihn gefällte ungesetzmäßige Absetzungsurtheil nicht gültig bleiben." Da die orientalischen Abgeordneten nach fünf vergeblichen Audienzen wohl einsahen, daß ihr längerer Aufenthalt in der Nähe des Hofes ohne Zweck sey, so baten sie selbst den Kaiser, daß er doch, wenn keine unpartheiische Untersuchung stattfinden solle, sie selbst von Chalcedon und die übrigen Bischöfe von Ephesus entlassen möge. Dies bewilligte der Kaiser, indem er zugleich auf eine Weise entschied, welche den Orientalen nur als eine Handlung ungerechter Willkühr erscheinen konnte. Das über den Nestorius ausgesprochene Absetzungsurtheil blieb in seiner Gültigkeit; aber Cyrill, der unterdessen selbst nach Constantinopel gekommen war und hier Alles vermochte, und Memnon konnten zu ihren Bisthümern zurückkehren. „So — schrieben die Orientalen von Chalcedon aus — wird der Ägyptier durch seine Geschenke Alle bestechen können, daß er, nachdem er unzähliges Böses verübt, zu seinem Bischofssitze zurückkehrt, jener schuldlose Mann aber kaum nach seinem Kloster entlassen wird." Doch scheint der Haß gegen Nestorius und die Macht der cyrillischen Parthei, welcher der Kaiser selbst unterlag, viel mehr als die Vorliebe für den ägyptischen Lehrbegriff auf ihn eingewürkt zu haben. Es war noch immer sein Wunsch, einen

1) Defectionis notabamur.

2) De hoc mihi nullus loquatur, specimen enim semel dedit. Theodoret. T. IV. p. 1316, ed. Halens.

Vergleich über die streitigen Lehrartikel zwischen beiden Partheien zu Stande zu bringen und auf diese Weise den Frieden in der Kirche wiederherzustellen. Indem er der cyrillischen Parthei zu Ephesus ihre Entlassung von dem Concil ertheilte, gab er ihr auch zu verstehen, daß, wenn kein Friede zu Stande komme, es nicht seine Schuld sey, sondern Gott die Schuldigen kennen werde. Nie werde er die Orientalen verdammen können, denn sie seyen in seiner Gegenwart keiner Schuld überführt worden, da Keiner sich in eine theologische Untersuchung mit ihnen einlassen gewollt. Also ein Vorwurf gegen die cyrillische Parthei, welche allen Verhandlungen mit der andern ausgewichen war.

Anfangs schienen dem Erfolge der durch einen angesehenen Staatsbeamten, den Tribun und Notar Aristolaos, betriebenen Unterhandlungen große Hindernisse entgegenzustehen, da die Forderungen beider Partheien so sehr mit einander in Streit waren. Die Orientalen verlangten von Cyrill eine Verdammung seiner Anathematismen, Cyrill aber wollte dieselben nicht aufgeben. Dagegen beharrte er seinerseits dabei, daß die Orientalen das über die Person und die Lehren des Nestorius ausgesprochene Verdammungsurtheil gutheißen und die Ordination des neuen Patriarchen zu Constantinopel genehmigen sollten.

Aber so sehr man auch am kaiserlichen Hofe den Nestorius haßte und so vest man entschlossen war, ihn nicht wieder als Patriarchen zuzulassen, so wenig war man gesonnen, den Cyrill in seinen Kämpfen gegen die syrische Dogmatik zu unterstützen. Vielmehr betrachtete man hier den dogmatischen Starrsinn Cyrills als Ursache der fortdauernden Kirchenspaltungen, und man war wohl geneigt ihm zuzumuthen, daß er seine Anathematismen dem Kirchenfrieden opfern sollte. Cyrill mußte mancherlei seiner gewohnten Künste anwenden, allen Einfluß der Pulcheria, der mit ihm verbundenen Kammerherren und Hofdamen, wie der Äbte zu Constantinopel aufbieten, er mußte große Summen, die er nicht aufbringen konnte, ohne seine Kirche

mit Schulden zu belasten, am Hofe vertheilen lassen, um die feindselig gesinnten Großen zu gewinnen und den Eifer Anderer für seine Parthei von Neuem anzuspornen, [1]) und

1) Cyrills Handlungsweise bei solchen Gelegenheiten wird am meisten bloßgestellt durch den Brief seines Archidiakonus und Synkell Epiphanius, von dem wir schon oben gesprochen haben, dessen Aufbewahrung wir dem öfters erwähnten Synodikon verdanken. c. 203. Theodoret. T. V. ep. 173, ed. Hal. Dieser Brief ist an den Patriarchen Maximianus von Constantinopel gerichtet. Es wird hier gesagt, Cyrill habe an die Pulcheria, an mehrere cubicularios und cubicularias geschrieben. Et directae sunt benedictiones (εὐλόγια, Geschenke) dignae eis. Einen feindselig gesinnten Oberkammerherrn, Chrysoretes, suchte man durch Übersendung von Geschenken, wie sie seiner würdig waren, dahin zu bringen, ut tandem desisteret ab oppugnatione ecclesiae. Der Patriarch von Constantinopel wird aufgefordert die Pulcheria zu bitten, ut iterum ponat animam suam pro Domino Christo, puto enim, quod nunc non satis curet pro Cyrillo, ut et omnes, qui sunt in palatio regis. Der Patriarch solle ihnen geben, so viel ihre Habsucht verlange (wie ich nach einer wahrscheinlich nothwendigen Ergänzung des lateinischen Textes den Sinn wiedergebe), obgleich sie schon genug Geschenke empfangen hätten (et quidquid avaritiae eorum deest, praesta iis, quanquam non desint et ipsis diversae benedictiones), damit die Pulcheria recht nachdrücklich an den Patriarchen Johannes schreibe, daß man jenes Gottlosen (des Nestorius) nicht weiter gedenken solle. Manche einflußreiche Hofdame sollte aufgefordert werden, mit dahin zu würken. Der Abt Dalmatius (s. oben S. 907) sollte bei dem Kaiser und den Kammerherren Betheuerungen im Namen der Religion deshalb anwenden, um ihr Gewissen zu schrecken. Sanctissimum Dalmatium abbatem roga, ut et imperatori mandet, terribili eum conjuratione constringens et ut cubicularios omnes constringat, ne illius memoria ulterius fiat. Merkwürdig, daß auch der Abt Eutyches, dessen Name nachher so viel Aufsehn machte, der also gleichfalls zu den Organen der cyrillischen Parthei gehörte, hier aufgeboten wurde. Dem Briefe war ein Verzeichniß der Personen beigefügt, an welche man von Alexandria Geschenke geschickt hatte, damit der Patriarch von Constantinopel sehen könne, wie sehr die alexandrinische Kirche sich seine Sache (denn nur, wenn das Absetzungsurtheil gegen Nestorius gültig blieb, konnte er ja sein Amt behalten) angelegen seyn lasse, so daß die Geistlichen zu Alexandria darüber trauerten, daß durch diese Unruhen die alexandrinische Kirche verarmt sey. Er möge also auch seinerseits die Güter seiner Kirche nicht schonen, um die Habsucht Derjenigen, welche die alexandrinische Kirche beunruhigten, zu

doch konnte er durch alle diese Machinationen nicht bewürken, daß man ihm die Hand dazu bot, seine Anathematismen der andern Parthei aufzubringen. Vielmehr mußte er sich zu mildernden Erklärungen über dieselben verstehen, die nicht ehrlich von ihm gemeint seyn konnten. [1])

Von der andern Seite war der Patriarch Johannes von Antiochia nicht geneigt, die Sache des Nestorius noch länger gegen den Haß, der sich am Hofe zu Constantinopel immer stärker gegen ihn aussprach, zu vertheidigen. Den gemäßigteren antiochenischen Lehrbegriff, d. h. die Lehre von der realen Unterscheidung der beiden Naturen gegen den ägyptischen Monophysitismus zu behaupten, war ihm das wichtigste Interesse. Cyrill erkannte nun wohl, daß er das Nachgeben der Orientalen hinsichtlich der Verdammung des Nestorius und der Ordination des neuen Patriarchen Maximianus zu Constantinopel durch ein Nachgeben von seiner Seite in den dogmatischen Bestimmungen erkaufen müsse. Hatten die Orientalen sich einmal dazu verstanden, das von dem cyrillischen Concil ausgesprochene Urtheil faktisch als gültig anzuerkennen, so ließ sich daraus auch leicht die Genehmigung der diesem Urtheile zum Grunde liegenden dogmatischen Principien folgern, und man konnte nach und nach Alles, was dem ägyptischen Lehrbegriff widerstritt, für nestorianische Ketzerei erklären. Die Unterhandlungen eines Bischofs Paulus von Emesa, der als Abgeordneter der Orientalen nach Alexandria kam, würkten besonders dahin, daß die auf diese Weise vorbereitete Schließung des Ver-

---

befriedigen. Der Patriarch solle eilen die Pulcheria zu bitten, daß sie den Lausius zum Oberkammerherrn mache, damit dadurch die Macht des Chrysoretes gebrochen werde et sic dogma nostrum roboretur. Das waren die Künste bischöflicher Politik.

1) L. c.: Quidquid videtur reprehensibile esse, zelo et calore circa Dominum nostrum Jesum Christum, qui abnegatus sit a Nestorio, dictum esse. — Oder daß die Anathematismen eine Lehre enthielten, welche nicht von Jedem, nur von den Geübteren gefaßt werden könne. S. ep. 98. T. V. Theodoret.

gleichs zu Ende gebracht wurde; denn er selbst ließ es sich sehr angelegen seyn, die Sache zu befördern, da er gern die Ehre des Friedensstifters haben wollte, und er versprach deshalb noch mehr, als wozu er von seinen Committenten Auftrag hatte. So wurde denn dem Cyrill der ausdrückliche Widerruf seiner Anathematismen erlassen, dagegen verstand er sich dazu, ein von dem Bischof Paulus ihm vorgelegtes Glaubensbekenntniß zu unterzeichnen, durchaus kein anderes als dasjenige, welches von dem Patriarchen Johannes auf dem ephesinischen Concil im Namen der Orientalen zur Rechtfertigung ihrer Rechtgläubigkeit aufgesetzt worden, [1]) durch welches das Prädikat „Gottesgebärerin" von der Maria im Sinne einer Vereinigung der beiden in ihrer Eigenthümlichkeit unvermischt verharrenden Naturen ausgesagt wurde. Dagegen stimmte der Patriarch Johannes in die Verdammung des Nestorius ein und erkannte die von der cyrillischen Parthei vorgenommenen Ordinationen als gültig an.

Dieser im J. 432 geschlossene Vergleich, der nur ein Werk der Politik war, kein Ergebniß der naturgemäßen Ausgleichung der vorhandenen dogmatischen Gegensätze, hatte daher das gewöhnliche Schicksal solcher von außen her erkünstelten Vereinigungen, die im Innern fortbestehende Spaltung nur zu verdecken und neue Spaltungen hervorzurufen. Diejenigen unter beiden Partheien, denen das dogmatische Interesse mehr galt als das politische, waren damit unzufrieden. Cyrill wurde von den Eiferern seiner Parthei einer Verläugnung derjenigen Lehre beschuldigt, welche er bisher dem Nestorianismus entgegengestellt hatte. Und nicht ohne Grund konnte man ihm diesen Vorwurf machen; denn Nestorius selbst würde sich wohl dazu verstanden haben, das im Sinne einer solchen Vereinigung der beiden Naturen, wie sie in dem der Union zum Grunde

1) S. oben S. 913. Man hat ohne hinreichenden Beweis Theodoret den Verfasser dieses Bekenntnisses genannt.

liegenden Bekenntnisse bezeichnet war, der Maria beigelegte Prädikat „θεοτόκος“ gelten zu lassen. Cyrill konnte sich gegen diese Anklage nur dadurch vertheidigen, daß er theils, wie er schon früher gethan, die einzelnen Behauptungen des Nestorius aus dem Zusammenhange mit dem ganzen System desselben losriß und so aus dem Nestorianismus etwas Anderes machte, als was er würklich war, theils dadurch, daß er auf eine künstliche Weise in die Unterscheidungstheorie des von ihm angenommenen Symbols einen Sinn hineinlegte, welcher den Urhebern desselben fern war. Das, was von der Unterscheidung der beiden Naturen gesagt war, erklärte er nämlich so, daß es nur von der Unterscheidung der göttlichen und der menschlichen Prädikate gelten, Beides aber zugleich auf die Eine menschgewordene Natur des Logos bezogen werden sollte, so daß zwar in abstracto zwei Naturen von einander unterschieden würden, aber in concreto doch nur Eine Natur anzuerkennen sey.[1]) Den Antiochenern schreibt er, um sich übereinstimmend mit ihnen erklären zu können, die ihrem System geradezu widerstreitende Lehre zu, daß der Eine Christus aus zwei dem Begriffe nach zu unterscheidenden, nicht aber in zwei noch in der Würklichkeit von einander zu unterscheidenden Naturen bestehe.[2]) Cyrill berief sich ferner zu seiner Rechtfertigung gegen Diejenigen, welche die Genauigkeit des dogmatischen Ausdrucks hier vermißten, darauf, wie schwer es überhaupt sey, solche Dinge in Worten auszudrücken.[3]) Aber dieselbe Bemerkung hätte

1) Cyrill. ep. ad Acacium: Ὡς ἐν ἐννοίαις δεχόμενοι, δύο μὲν φύσεις ἡνῶσθαί φαμεν, μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν, ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν.

2) Οἱ δέ γε κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν ἀδελφοὶ τὰ μὲν ἐξ ὧν νοεῖται ὁ Χριστὸς, ὡς ἐν ψιλαῖς καὶ μόναις ἐννοίαις δεχόμενοι, φύσεων μὲν εἰρήκασι διαφοράν.

3) Εἰ γὰρ καί τισι δοκεῖ τῶν λέξεων ἡ συνθήκη καὶ τῶν νοημάτων ἡ προφορὰ τῆς ἰσχνῆς ἄγαν ἀκριβείας ἀπολιμπάνεσθαι, θαυμαστὸν οὐδέν· δυσεκφώνητα γὰρ τὰ τοιάδε λίαν. Wenn er

ihn, wenn nicht ein anderes Interesse sich damals bei ihm eingemischt, auch verhindern müssen, die Ausdrücke des Nestorius so streng zu beurtheilen.

Derselbe Cyrill hatte früherhin unter den Vergleichsverhandlungen mit dem Aristolaos seine vielfach angefochtenen Anathematismen damit entschuldigt, daß er, was tadelnswerth erscheine, aus glühendem Eifer für den von Nestorius verläugneten Christus geschrieben habe. [1]) Hätte er dies mit Aufrichtigkeit gesagt, wäre dies nicht bloß eine Ausflucht theologischer Politik gewesen, so hätte man auch in dieser Beziehung zur Entschuldigung des Nestorius dasselbe sagen können, daß was dem Cyrill als Verläugnung Christi erschien, doch von dem Standpunkte des Nestorius nur aus dem gutgemeinten Eifer für die Ehre Gottes herrührte, da er die Unwandelbarkeit Gottes in der cyrillischen Ausdrucksweise verläugnet zu sehen glaubte.

Noch größere Unzufriedenheit als bei den Vertheidigern der ägyptischen Glaubenslehre erregte jener Vergleich bei den eifrigen Anhängern des antiochenischen Lehrbegriffs. Ein dogmatisches Interesse, welches das Gewicht dogmatischer Begriffsbestimmungen überschätzte, war unter diesen nicht minder vorherrschend als unter den Alexandrinern, und das Interesse für die dogmatischen Begriffe würkte bei Manchen der Ersteren noch mehr als die Theilnahme für ihren durch despotische Willkühr unterdrückten Freund Nestorius. Sowie den Alexandrinern überall das Gespenst des Photinianismus erschien, so erblickten hingegen die antiochenischen Dogmatiker überall das Gespenst des Apollinarismus und sie glaubten denselben in dem cyrillischen System wieder aufleben zu sehen. Den Cyrill wieder in die Kirchengemein-

dabei zum Beleg die Worte des Gebets Ephes. 6, 19 anführt, so zeigt sich hier wieder die Vermischung dessen, was zur einfachen Verkündigung des Evangeliums und dessen, was zur dogmatischen Begriffsentwickelung gehört.

1) S. oben.



schaft aufzunehmen, das war ihnen ein solches Schreckbild, als wenn sie den Apollinaris selbst wieder in die Kirchengemeinschaft aufnehmen sollten. [1]) Ein Alexander von Hierapolis wollte es nicht dulden, daß ein Mönch von jener dogmatischen Richtung, dessen Leben er selbst als ein evangelisches anerkennen mußte, als ein in der Kirchengemeinschaft Befindlicher bei dem Altargebete genannt wurde, und er ruhte nicht, wie er selbst sagt, als bis man dies unterließ. [2])

Bei Denen, welche in der syrischen Kirche diesen Vergleich mißbilligten, offenbarte sich aber doch noch eine Verschiedenheit des Urtheils, je nachdem sie überhaupt ihrer ganzen Gemüthsart nach mehr zur Mäßigung oder zu heftigerem Eifer gestimmt waren, und je nachdem sie den Lehrbegriff des Theodorus von Mopsuestia auf eine schroffere oder gemildertere Weise aufgefaßt hatten. Die Ersteren, wie ein Theodoret und ein Andreas von Samosata, waren mit den dogmatischen Erklärungen Cyrills im Ganzen zufrieden. Es freute sie wohl auch und sie sahen das Walten der göttlichen Gnade darin, daß Cyrill dazu ge-

1) Anschaulich zeigt sich dies in dem Traume, welchen der Bischof Andreas von Samosata, der anfangs auch heftiger Gegner des cyrillischen Vergleichs war, von sich erzählt. Es träumte ihm, daß in einer Versammlung anderer Bischöfe sein Freund, der Bischof Alexander von Hierapolis, zu ihm sagte, der Häretiker Apollinaris lebe noch. Erstaunt frug Andreas mehrere Male, ob dies denn würklich so sey, und Alexander betheuerte es. Unversehens kamen sie in ein Haus, in welchem Apollinaris schon sehr alt auf einem Bette lag. Und während sie sich an sein Bett setzen wollten, stand er auf und theilte das Abendmahl aus. Der Patriarch Johannes lag im Bette und nahm das Abendmahl aus seiner Hand, und so auch nachher Alexander selbst. Andreas von Samosata aber sagte voll Unwillens zu sich selbst: „Was ist das für eine Anbequemung? Es ist Sünde wider den heiligen Geist. Es ist Frevel wider die Menschwerdung des Herrn." Mit diesen Worten erwachte er, und er äußert den Wunsch, daß dieser Traum nur nicht Wahrheit werden möge, wenn nämlich der in dem Cyrill wieder auferstandene Apollinaris von Alexandria Alle zum Nachgeben sollte bewegen können. Ep. 48. Theodoret. T. V. p. 706, ed. Hal.

2) L. c. ep. 145. p. 823.

zwungen worden, zwei Naturen in Christo zu unterscheiden, es anzuerkennen, daß das Leiden dem Fleische zugehöre und die Gottheit über das Leiden erhaben sey.[1]) Obgleich allerdings aus dem Hergange der Sache, wie wir ihn dargestellt haben, von selbst hervorgeht, daß hier, wo Alles nur von unreiner, weltlicher Politik ausgegangen, keine Ursache zu solcher Freude und zu solcher Preisung der Vorsehung vorhanden war; denn das Letztere, die Gottheit als leidensfähig zu setzen, war ja überhaupt dem Cyrill nie in den Sinn gekommen, und das Erstere war ja nur eine äußere Anbequemung in den Worten, welche Cyrill in einem andern Sinne als seine Gegner gebrauchte.

Aber weder in das Absetzungsurtheil über den Nestorius, noch in die Verdammung seiner Lehre glaubten sie mit gutem Gewissen einstimmen zu können. „So unbestimmt die Lehre des Nestorius verdammen, — meinte Theodoret — das heiße nichts Anderes, als die Lehre der Gottseligkeit verdammen.“[2]) Der Patriarch Johannes hatte sich zwar in seinem Schreiben an den Kaiser, in welchem er seinen Beitritt zu dem Vergleiche erklärt, wohl absichtlich auf eine solche Weise ausgesprochen, daß er die Verdammung nicht auf die ganze Lehre des Nestorius, sondern nur auf das, was er der apostolischen Lehre Fremdes vorgetragen hätte, bezog,[3]) — in welchem Sinne man wohl unbedenklich die Verdammung jeder menschlichen Lehre unterzeichnen konnte. Aber eben jene Unbestimmtheit einer dogmatischen Erklärung erschien den Strengeren unter den

1) Theodoret. ep. 73. T. V.: Naturarum differentiam clara praedicant voce et passiones carni coaptantes impassibilem divinam confirmant esse naturam.

2) Ep. 50: Quod indeterminate anathematizare Nestorii doctrinam, idem sit, quod anathematizare pietatem.

3) Quaecunque ab eo aliene ac peregrine dicta sunt contra apostolicam doctrinam, seine Worte in dem Briefe an den Kaiser und darüber Theodoret ep. 128: Anathematismus non indefinite, sed cum quadam determinatione positus, modicam quandam praebet consolationem.

Orientalen nur als unehrliche Ausflucht,[1]) und sie konnten um desto weniger damit zufrieden seyn, da sie wohl wußten, in welchem Sinne Cyrill das Unbestimmte deutete. Dagegen erbot sich Theodoret eine solche Verdammungsformel zu unterzeichnen, durch welche man sich gegen die dem antiochenischen Lehrbegriffe gewöhnlich gemachten Beschuldigungen auf eine bestimmte Weise verwahrte, — ein Verdammungsurtheil „über Diejenigen, welche den Einen Herrn Jesus Christus in zwei Söhne zerspalten, und Diejenigen, welche seine Gottheit läugnen.“ [2])

Die Einstimmung in das Absetzungsurtheil über den Nestorius schien ihnen aber eine unverantwortliche Ungerechtigkeit zu seyn, ein Widerspruch, Demjenigen zu verzeihen, welcher überall Unruhen ausgesäet und der kaum endlich sich entschlossen, das rechtgläubige Bekenntniß anzunehmen, Den aber aufzuopfern, welcher von Jugend auf dieselbe reine Lehre vorgetragen. Sie erklärten, daß sie der ungerechten und frevelhaften Verurtheilung des heiligen Bischofs weder mit Hand oder Zunge, noch Herzen beistimmen könnten.[3]) Man hatte diese Erklärungen Theodorets aber so gedeutet, als wenn auch er der früher ausgesprochenen Überzeugung untreu geworden wäre, und als ob er nur aus Menschenfurcht, um sich sein Bisthum zu erhalten, nachgegeben und deshalb die von Cyrill unterzeichnete Formel für genügend anerkannt hätte. Da man nun bei dem Nestorius selbst einen solchen Argwohn gegen Theodoret erregt hatte, so schrieb dieser an jenen einen Brief, sich zu rechtfertigen.[4]) „Gern — schrieb

---

1) S. den Brief der Orientalen an den römischen Bischof Sixtus, in dem von Lupus herausgegebenen Synodikon c. 117, wo sie von dem Patriarchen Johannes sagen: Sic et accusatione ac demonstratione defecit, ut nec diceret, illam sive illam anathematizo sententiam, sed ait: quidquid ab eo impie dictum est. Dum certe aperte dicere debuisset, ut ab eo sensu quisque cautior redderetur.

2) Ep. 50. p. 708. 3) Ep. 59.

4) Ep. 102.

er — würde er sein mit so vielen Sorgen verbundenes Amt niederlegen und in's Kloster sich zurückziehen. Nestorius möge sich daher nicht überreden lassen, daß er aus Liebe zu seinem Bisthum die Augen zuschließend deshalb den Brief Cyrills als einen der Orthodoxie entsprechenden angenommen habe. Er könne der Wahrheit gemäß nicht anders sagen, als daß er nichts Häretisches in demselben gefunden, obgleich er nicht minder als Andere in dem Urheber dieses Briefes den allgemeinen Ruhestörer hasse. Und er hoffe, daß ihn deshalb am Tage des Gerichts keine Strafe treffen werde, weil der gerechte Richter auf die Gesinnung sehe." „Demjenigen aber, — setzte er hinzu — was ungerechter und frevelhafter Weise gegen dich unternommen worden, werde ich mich beizustimmen nicht bewegen lassen, wenn mir auch Einer beide Hände abhauen wollte; denn ich hoffe, daß die göttliche Gnade mir beistehen und die Schwäche meiner Seele stärken wird."

Die Eiferer dieser Parthei, wie ein Alexander von Hierapolis und ein Meletius von Mopsuestia, waren aber selbst damit nicht zufrieden, daß man, wenn auch nur soweit, nachgeben solle. Sie verlangten von Cyrill noch immer einen ausdrücklichen Widerruf seiner Anathematismen, sie sahen in dem Schreiben Cyrills nichts Anderes als seine bisherige nur künstlich verdeckte Irrlehre; und da ihnen die oben angeführten Briefe desselben zugekommen waren, durch welche er sich selbst bei seinen Freunden gegen den Vorwurf einer Verläugnung seiner früheren Überzeugung gerechtfertigt hatte, so waren ihnen allerdings Beweise genug gegeben, um den Triumph des Patriarchen Johannes über die Bekehrung Cyrills zu Schanden zu machen.[1]) Wie sie sich schon auf dem Concil zu Ephesus gegen den unbedingten Gebrauch des Prädikats „θεοτόκος" von der Maria erklärt hatten, so waren sie auch jetzt mit der neuen Anwendung der dort aufgesetzten Vergleichsformel unzufrieden.

1) S. die Briefe des Meletius ep. 76 und ep. 121.

Der Bischof Alexander ging, indem er sich dagegen erklärte, [1]) aus von jener Unterscheidung des homiletischen und des streng dogmatischen Sprachgebrauches, welche wir schon oben als etwas charakteristisch Auszeichnendes des syrischen Kirchenlehrer bemerkten. „Man könne diejenigen Prediger nicht anklagen, — schrieb er — welche in Festpredigten unvorsichtigerweise die Maria Mutter Gottes oder die Juden Gottesmörder genannt hätten, und Ähnliches, was von Rechtgläubigen auf unverdächtige Weise gesagt worden, eben weil sie dadurch keineswegs eine dogmatische Bestimmung hätten geben wollen. Aber etwas Anderes sey es mit einer streng dogmatischen Ausdrucksweise, und besonders nachdem Cyrill in seinen Anathematismen die Irrlehre, welcher dies Prädikat zur Förderung diene, ausgesprochen und durch dieselben weit verbreitet habe.“ Diese Bischöfe verwarfen aus solchen Gründen nicht allein den geschlossenen Vergleich, und nicht allein fuhren sie daher fort, den Cyrill als einen von der Kirchengemeinschaft Ausgeschlossenen zu betrachten, sondern sie kündigten auch Denjenigen, welche jenen Vergleich angenommen hatten, die Kirchengemeinschaft auf. Eine ganze Synode von Cilicia secunda faßte einen solchen Beschluß, indem die Mitglieder derselben erklärten, sie seyen bereit lieber alles Mögliche zu leiden, als mit den Irrlehrern und den Förderern der Irrlehre die Kirchengemeinschaft einzugehen. Durch ein gemäßigtes Verfahren, wenn er die Einstimmung in das Absetzungsurtheil über den Nestorius nicht verlangt, hätte der Patriarch Johannes jene milder Gesinnten unter den Orientalen, wie nachher würklich geschah, wohl gewinnen können, aber durch die Heftigkeit, mit welcher er wider alle Gegner des Vergleichs verfuhr, entfremdete er auch diese Gemäßigteren von sich.

Er nahm von diesen Streitigkeiten Veranlassung, sich manche Eingriffe in die Verwaltung fremder Kirchensprengel zu erlauben, er beförderte unwürdige, als Werkzeuge ihm

---

1) Ep. 78.

zu dienen geneigte Menschen zu solchen Bischofsstellen, welche er zu besetzen nicht berechtigt war. So machte er sich verhaßt und so verschuldete er es selbst, daß die Parthei seiner Gegner sich vermehrte und die würdigsten Bischöfe Syriens sich von der Gemeinschaft mit ihm lossagten. Es erfolgte nicht bloß in dem antiochenischen Kirchensprengel, sondern auch in anderen Theilen der morgenländischen Kirche, welche dem Patriarchen von Constantinopel untergeordnet waren, eine Spaltung. Die Unzufriedenen aus allen Theilen schlossen sich an die ostasiatische Oppositionsparthei an, und so bildete sich ein Verein von Bischöfen, welche den drei Patriarchen des Orients sich entgegenstellten. Zu denselben gehörten die Bischöfe des am Euphrat gelegenen Theils von Syrien, der beiden Provinzen Ciliciens, der Cappadocia secunda, Bithyniens, Thessaliens und Mösiens.[1])

Unterdessen hatte durch alle Bemühungen der cyrillischen Parthei das Andenken des Nestorius in der ihm ergebenen Gemeinde zu Constantinopel nicht ganz vertilgt werden können. Dies zeigte sich nach dem Tode des Patriarchen Maximianus im J. 433. In vielen Theilen der Stadt sammelten sich große Schaaren, welche mit lautem Geschrei den Nestorius wieder zum Bischof verlangten und, wenn man ihnen denselben nicht wiedergeben würde, die Patriarchalkirche in Brand zu stecken drohten.[2]) Doch konnten solche Bewegungen zu Gunsten des bei der herrschenden Hofparthei einmal verhaßten Mannes nichts zu seinem Vortheile auswürken, vielmehr nur dazu dienen, die Wuth seiner ihm solche Liebe des Volkes mißgönnenden Feinde noch heftiger anzuregen. Es zeigte sich in der Art, wie das erledigte Patriarchat zu Constantinopel wieder besetzt wurde, der Einfluß der Gegenparthei des Nestorius; denn eben jener Proklus, der zuerst als Gegner des Nestorius

---

1) S. den im Namen dieser schismatischen Bischöfe geschriebenen Brief an den römischen Bischof Sixtus II. bei Lupus l. c. c. 117.

2) Procli Synodica l. c. f. 805.

aufgetreten war, [1]) wurde zum Patriarchen ernannt und dieser verband sich mit Cyrill und Johannes von Antiochia, um die Anerkennung des zwischen der ostasiatischen und der ägyptischen Kirche geschlossenen Vergleichs, welcher die Grundlage des Kirchenfriedens geworden war, überall zu erzwingen. Der Patriarch Johannes, der durch diese Verbindung große Macht erhielt, wandte zuerst Mittel der Güte an, Geschenke und Geldunterstützungen, um die mit Schulden belasteten armen Kirchen Syriens zu gewinnen, [2]) sodann suchte er, wo er auf diese Weise seinen Zweck nicht erreichen konnte, durch Drohungen zu schrecken. Da Alles vergebens war, suchte er ein kaiserliches Edikt gegen die widerspenstigen Bischöfe auszuwürken. Schon hatte er durch Bestechung des Quästors Domitian ein solches sich zu verschaffen gewußt; aber die Bischöfe, welche man vertreiben wollte, standen in so großer Liebe bei ihren Gemeinden, daß die Vollziehung solcher Maaßregeln gegen dieselben sehr zerrüttende Folgen nach sich ziehen konnte. Der Praefectus praetorio Taurus stellte dem Kaiser vor, daß die Städte zu Grunde gehen würden und daß das ohnehin (durch die schlechte Verwaltung) immer mehr verarmte Reich auch hier eine Quelle der Abgaben verlieren würde; [3]) es unterblieb daher für's Erste die Vollziehung der kaiserlichen Sacra. Der Quästor, welcher diese Sacra für den Patriarchen ausgewürkt hatte, gebrauchte aber eine List, um die syrischen Bischöfe zum Nachgeben zu bewegen. Er meldete ihnen, daß jene Sacra von dem Kaiser unterzeichnet sey und bekannt gemacht werden solle, daß er aber ihre

---

1) S. oben S. 864.

2) Wie zu schließen ist aus den Worten des Bischofs Alexander von Hierapolis, ep. 143: Non habemus pecunias et munera et naves plenas oneribus, quae mittamus . . . . Illis armatur multitudo contra veritatem.

3) Futuras ex hoc eversiones urbium, — quod qualis est Thracia, talis et Cilicia erit, quae paene sola remansit ad tributa solvenda. Ep. 105.

Bekanntmachung einstweilen zurückgehalten habe, um zuerst zu versuchen, ob sie sich nicht durch Vorstellungen zum Nachgeben bewegen lassen würden, ehe man zum Äußersten zu schreiten brauche. [1]) Endlich wurde die kaiserliche Sacra gegen die Friedensstörer und Verfälscher der Glaubenslehre, welche die Religion zum Vorwande gebrauchten, — unter welchen aber keine andere als jene Gegner des geschlossenen Vergleichs unter den syrischen Bischöfen gemeint waren, — würklich bekannt gemacht, und solche Männer, die seit einer langen Reihe von Jahren, ohne sich wie Andere in die unreinen weltlichen Händel jener Zeit einzulassen, ihre ganze Thätigkeit ohne irdischen Glanz und Genuß nur ihrem geistlichen Hirtenamte geweiht hatten, sollten nun gewaltsam den sie innig liebenden und verehrenden Gemeinden entrissen werden, weil die Willkühr Einzelner durch den Hof die Kirche beherrschen konnte. [2])

Als jene drohenden Befehle dem Bischof Theodoret bekannt gemacht wurden, war er zuerst entschlossen, Alles zu verlassen und in das Kloster, in welchem er seine geistliche Bildung erhalten hatte, sich wieder zurückzuziehen; aber fromme Mönche seiner Gemeinde drangen in ihn, daß er neue Unterhandlungen mit dem Patriarchen Johannes anknüpfen möge, um sich unbeschadet seines Gewissens seiner Gemeinde zu erhalten. Theodoret sah voraus, daß, wenn er dem kaiserlichen Befehl zu gehorchen sich weigerte, man ihn von der Gemeinde, unter der er segensreich würkte,

---

1) S. den Brief an den Bischof Helladius von Tarsus, ep. 106.

2) In dem Schreiben, welches der magister militum orientis zur Vollziehung der kaiserlichen Sacra an alle Bischöfe, welche es anging, erließ, war gesagt: Necesse est, ut aut communices Joanni episcopo catholicae ecclesiae, ut ablatis contentionibus sancta ecclesia quiete fruatur ac pace, quam peperit (welche Johannes durch seinen Vergleich herbeigeführt), aut contendens formam divinitus datam (die in der kaiserlichen Sacra bestimmte Strafe) subire cogaris. Privaberis enim urbe, privaberis et ecclesia, si meliori sorte obedire et assentiri nolueris.

verdrängen und einen Unwürdigen an seine Stelle setzen werde. Er hielt es daher für seine Pflicht, soweit er es ohne Verläugnung seiner Überzeugung und ohne Nachtheil seines Gewissens konnte, nachzugeben, um einem höheren Interesse der Kirche zu dienen — und da ihm der Patriarch Johannes die Einstimmung in das über den Nestorius ausgesprochene Urtheil erließ, da er selbst mit dem dogmatischen Theile des Vergleichs schon früher seine Zufriedenheit bezeugt hatte, so konnte er jetzt mit gutem Gewissen die vorgeschriebenen Bedingungen eingehen.[1]) Der Patriarch Johannes suchte nun durch Theodorets Vermittelung[2]) auch die übrigen syrischen Bischöfe zu gewinnen, und Theodoret selbst wurde durch seinen Eifer für das Beste der Kirche und seine Freundschaft für seine alten in diesen Streit verwickelten Kollegen bewogen, alle Mühe anzuwenden, um eine allgemeine Versöhnung und Vereinigung zu Stande zu bringen. Er machte seinen alten Freunden die dringendsten Vorstellungen, wie er z. B. an den Bischof Helladius von Tarsus schrieb,[3]) „er möge doch nicht ohne Ursache die ihm anvertraute Heerde zu Grunde gehen lassen, es sey ja die reine Lehre gesichert und zur Theilnahme an der Ungerechtigkeit werde man von Keinem gezwungen. Der gerechte Richter werde sie nicht wegen fremden Unrechts strafen. Es sey Zeit, den Streitigkeiten ein Ende zu machen und die Kirchen wieder mit einander zu vereinigen.“ Aber vergeblich waren alle Vorstellungen und Bitten bei den drei durch ihren vesten Willen ausgezeichneten Männern, Meletius von Mopsuestia, Alexander von Hierapolis, Helladius von Tarsus, Männer, deren über alle Menschenfurcht erhabene glaubenskräftige Gesinnung im Widerstande gegen die despotische Willkühr, der sich Alles beugte, auch bei ihrem beschränkten dogmatischen Eifer immer besondere

1) S. ep. 126 Thedoret. l. c. nebst anderen Briefen desselben in jener Sammlung.

2) Ep. 103. 3) Ep. 138.

Achtung verdient. Sie waren vest entschlossen, dem Cyrill unter keiner andern Bedingung, als wenn er den in den Anathematismen ausgesprochenen Lehrbegriff widerrufen und den Nestorius als katholischen Bischof anerkennen würde, die Kirchengemeinschaft zu bewilligen; alles andere Nachgeben hieß in ihren Augen mit Verläugnung der Wahrheit und Gutheißung des Unrechts den Frieden der Kirche erkaufen. Sie hielten es für ihre Pflicht, unter allen Kämpfen dem ihnen von Gott anvertrauten Hirtenberufe treu zu bleiben; aber sie glaubten sich auch gerechtfertigt, wenn sie, um ihre Überzeugung nicht zu verläugnen, der Herrschermacht wichen. Es waren Männer, welche ihr Amt während einer langen Reihe von Jahren mit so großer Uneigennützigkeit verwaltet hatten, daß sie, wenn sie ihre Stellen aufgeben und ihre Gemeinden verlassen mußten, nichts zu ihrer Reise und zu ihrem Lebensunterhalte mitnehmen konnten, sondern von der Liebe ihrer Freunde Alles sich darreichen lassen mußten.[1]) Der Bischof Alexander antwortete seinem Freunde Theodoret auf dessen wiederholte Vorstellungen: „Ich beschwöre dich bei der heiligen Dreieinigkeit, nicht länger in mich zu dringen, denn ich hoffe auf den Gekreuzigten. Schon erwarte ich Diejenigen, welche mich von hier vertreiben sollen, mit so großer Freude, daß, wenn ich noch anderes Gold außer den Kirchengeräthen hätte, ich ihnen dafür mehr Geschenke als für irgend eine frohe Botschaft geben würde. Bemühe dich also nicht ferner, sondern bete nur für mich."

Da Theodoret auf diese Weise nichts ausrichten konnte, so wandte er sich endlich selbst an den Mann, für dessen Unschuld jene gemeinsamen Freunde ja besonders eiferten, den Nestorius, und er bat ihn selbst, dem Bischof Alexander vorzustellen, wie sehr er gegen das Gesetz der Liebe fehle, indem er nur auf das, was für ihn selbst, nicht auf das,

1) Wie der Bischof Alexander schreibt ep. 147: Ex his quae mihi direxerunt amici habeo ad animalium conductionem.

was für viele Andere das Beste sey, Rücksicht nehme, daß er auch, wenn es so wäre, kein Bedenken tragen müßte, eine kleine Sünde zu begehen, um Viele von der Sünde zu retten und zum Heile zu führen. [1]) Von der einen Seite zeigt sich hier bei den Gemäßigten die subjektive, die Mittel durch den Zweck rechtfertigende Willkühr der Sittenlehre, welche wir bei den Orientalen häufig bemerken, von der andern bei den Eiferern die ethische Strenge, welche den Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige, nicht gelten lassen wollte. Da Theodoret auch auf diesem Wege seinen Zweck nicht erreichte, bat er auf eine rührende Weise den Patriarchen Johannes, doch gegen den ehrwürdigen Mann keine Gewalt anwenden zu lassen, „die Zeit werde ihn schon erweichen, und wenn dies auch nicht geschehe, so könne dies doch nichts schaden, denn dessen Lehre stimme mit dem Kirchenglauben überein, und er selbst werde in Frieden seinen Würkungskreis fortsetzen, keine Unruhen zu erregen suchen. Der Patriarch Johannes werde sich sehr verhaßt machen, wenn er gegen den ehrwürdigen Greis, von dem er selbst früherhin gesagt, daß ihn Alle tragen müßten, etwas unternehme, hingegen, wenn er ihm verzeihe, sich allgemeine Achtung und Liebe erwerben.“ [2]) Aber diese Vorstellungen machten auf den Patriarchen, der um jeden Preis den kirchlichen Gehorsam erzwingen und die kirchliche Einheit wiederherstellen wollte, gar keinen Eindruck. Der fromme Greis wurde der ganz an ihm hangenden Gemeinde entrissen; dies veranlaßte eine allgemeine Trauer in der Stadt, die Kirchen wurden verschlossen und man mußte sie mit Gewalt wieder öffnen. Es ertönten von allen Seiten laute Klagen und Schmähungen gegen Diejenigen, welche der Gemeinde ihren alten geistlichen Vater entreißen wollten. Jung und Alt, Frauen und Männer vereinigten sich, den kaiserlichen Statthalter in den ostasiatischen Provinzen, den

---

1) Ep. 148: Pusillum delinquat, ut a multo delicto caeteros liberet.
2) Ep. 150.

Comes orientis und den Patriarchen Johannes zu bitten, daß man ihren alten Bischof seine noch übrigen wenigen Tage ruhig in ihrer Mitte beschließen lassen möge, ohne ihn könnten sie nicht leben.[1]) Der Patriarch Johannes ließ sich aber auch durch solche Vorstellungen nicht erweichen. Er ertheilte der Gemeinde zu Hierapolis eine Antwort in kaltem, hochmüthigem Amtstone. In derselben erklärte er ihnen, daß ihr Bischof Alles, was er leide, nur seinem starren Eigensinne zuzuschreiben habe; er machte es ihm zum besonderen Verbrechen, daß er sich in keine Unterhandlungen mit den Männern einlassen gewollt, durch deren Gebet die Welt erhalten werde (den Bischöfen).[2]) Doch fügte er hinzu, daß, wenn Alexander von seinem bisherigen Hochmuthe abstehe und sich bessere, er mit Freuden denselben ihnen wieder zurücksenden werde.

Ein ähnliches Schicksal traf den Bischof Meletius von Mopsuestia. Der Comes Titus hatte auch ihn aufgefordert, dem kaiserlichen Befehl sich freiwillig zu unterwerfen; er hielt ihm die allgemeine Übereinstimmung der ganzen christlichen Welt entgegen, das gewöhnliche Argument der herrschenden Partheien. Da Gott wolle, daß alle Menschen selig würden, so lasse es sich doch nicht denken, daß das Urtheil eines Einzelnen gegen die Übereinstimmung Aller gelten sollte. Meletius gab ihm darauf eine würdige Antwort. „Er habe zwar Recht — schrieb er ihm — in demjenigen, was er von dem göttlichen Willen sage, aber es zeige sich, daß der menschliche Wille nicht immer dem göttlichen entspreche; denn Gott habe die mit einer vernünftigen Seele begabten Menschen Herren ihres Willens seyn lassen. Und daher hätten, wie die Geschichte des alten und des neuen Testaments zeige, oft wenige von der rechten Gesinnung in Beziehung auf Gott beseelte Menschen gegen die Menge die Wahrheit vertheidigt. So werde Gott auch

1) S. den Bericht des Richters der secunda Euphratesia ep. 163.
2) Quorum precibus mundus ipse salvatur.

jetzt die Wenigen nicht verwerfen, welche mit ganzer Liebe ihm anhingen und deshalb von einer gegen sie verschworenen Menge Schmach, Verfolgung und Verbannung zu erleiden hätten." „Und verzeiht mir, — schrieb er ihm — ich bitte euch, daß ich mein Gewissen nicht zu täuschen vermag. Sobald ich den vom Kaiser selbst unterzeichneten Befehl gesehen habe, so werde ich, wie bisher Gott preisend, augenblicklich, wie ich stehe und gehe, die Kirche verlassen. Ich bin durch Gottes Gnade bereit, nicht allein von der Kirche zu weichen, sondern auch lieber zehntausend Mal zu sterben, als mein Gewissen in Beziehung auf den Herrn Christus zu verletzen." Da nun der kaiserliche Befehl vollzogen und ein anderer Bischof, den der Patriarch Johannes der Gemeinde aufdringen wollte, statt des Meletius eingesetzt wurde, so bezeugte die ganze Gemeinde ihre Trauer und Theilnahme. Alle wollten nur den Meletius zum Bischof haben und keinen Andern anerkennen. Diese Bewegungen gaben dem Patriarchen Johannes Veranlassung, den Meletius als einen Übertreter der kaiserlichen Gesetze und einen Ruhestörer zu Constantinopel anzuklagen, und auf dessen Verbannung aus der ganzen Provinz Cilicien anzutragen. Er wurde nach Melitene in Armenien verbannt, und er ergab sich ruhig in das Loos, welches er als ein nach höherer Fügung über ihn verhängtes aus der Hand des Gottes, für dessen Sache er zu kämpfen glaubte, annahm.

Wir wollen jetzt für einen Augenblick von der weiteren Entwickelung dieser Begebenheiten absehen, um auf die letzten Schicksale des frommen Mannes, welcher unverdienter Weise ein Gegenstand des Abscheus für viele seiner Zeitgenossen und der Nachwelt wurde, des Nestorius selbst, einen Blick zu werfen. Wie aus dem bisher Erzählten hervorgeht, hatten ja auch die alten Freunde des Nestorius, obgleich sie derselben dogmatischen Schule mit ihm angehörten, aus Ursachen der Politik sich Denjenigen angeschlossen, welche das Verdammungsurtheil über ihn ausge-

sprochen — und am Ende mußten sie, um diesen Schritt vor ihrem Gewissen zu rechtfertigen, sich selbst überreden, daß Nestorius eine gefährliche Irrlehre vorgetragen. Der Eifer aber für eine nur aus Selbstüberredung hervorgegangene Überzeugung pflegt gewöhnlich desto mehr zur Heftigkeit und Gewaltthätigkeit geneigt zu seyn. Keine Stimme von bedeutendem Einflusse sprach öffentlich und laut für den Nestorius, der am kaiserlichen Hofe immer verhaßter geworden, den Mann, welchen der Kaiser Theodosius in seinen Edikten mit einem Arius, Porphyrius, einem Simon Magus verglichen hatte. Ein Theodoret und die mit ihm Gleichgesinnten mußten ja zufrieden damit seyn, daß ihnen selbst nur die Unterzeichnung des über den Nestorius ausgesprochenen Verdammungsurtheils erlassen wurde. Die Feinde des Nestorius aber hörten nicht auf, ihn zu verfolgen, indem sie ihm die ehrenvolle Ruhe, welche er in seinem Kloster gefunden, die Theilnahme, welche ihm noch hin und wieder begegnete, mißgönnten, und indem sie den Einfluß, welchen er in seinem kleinen Würkungskreise und von dort aus noch in einem weiteren Kreise ausüben konnte, fürchteten. Der römische Bischof Cölestinus hatte schon durch einen Brief vom J. 432 den Kaiser Theodosius dazu aufgefordert, daß er den durch den Urtheilsspruch aller Priester Verdammten, bei seiner gotteslästerlichen Lehre Beharrenden [1]) von aller Gesellschaft entfernen möge, damit er außer Stand gesetzt werde, Andere zu verführen. [2])
Aber doch brachte diese Aufforderung noch nicht die beabsichtigte Würkung hervor. Nestorius genoß vier Jahre aller Ruhe und Achtung in seinem Kloster, dem Kloster des Euprepius, welches vor den Thoren von Antiochia lag, nur zwei Stadien von der Stadt entfernt. Da nun aber Johannes und Cyrillus von Alexandria es sich zum Ziele setzten, das über ihn ausgesprochene Urtheil zur allgemeinen

1) In praedicatione sacrilega perdurantem.
2) Ut facultatem aliquos perdendi non habeat.

Anerkennung zu bringen, so mußte es ihnen sehr lästig seyn ihn an einem solchen Aufenthaltsorte zu wissen, welcher dem Verkehr mit der ganzen syrischen Kirche so günstig war. Solcher Einfluß bewürkte, daß Nestorius im J. 435 der Ruhe seines Klosters entrissen und zum Exil verurtheilt wurde. Durch das erste Edikt war die Stadt Petra in Arabien zu seinem Verbannungsorte bestimmt worden. [1]) Aber dieses Edikt wurde nicht so vollzogen. Vielleicht war es eine Milderung der Strafe, daß er statt dessen nach einer der Oasen Ägyptens, vielleicht der großen, exilirt wurde. [2]) Als Horden der libyschen Barbaren, welche unter dem Namen der Blemmyer bekannt waren, mit Feuer und Schwerdt diese Gegend verwüsteten, wurde Nestorius ihr Gefangener. Sie hatten Mitleid mit ihm, sie gaben ihm nebst Anderen die Freiheit, und sie warnten ihn selbst, daß er jenen Aufenthaltsort verlassen möge, weil bald andere Horden ihnen nachfolgen würden. Nestorius begab sich nun nach der Stadt Panopolis in Ägypten, und er schrieb von dort aus an den Präfekten der Thebais. Er meldete ihm, daß er nicht habe entfliehen wollen, um nicht zu Verläumdungen Anlaß zu geben; er erwarte, was nach den Gesetzen über ihn werde bestimmt werden. Er bat ihn aber zugleich, ihn nicht den Machinationen schlechter Menschen preiszugeben, damit man nicht in allen Geschlechtern darüber klagen möge, daß es besser sey, Gefangener der Barbaren zu werden, als zu dem römischen Kaiserthrone seine Zuflucht zu nehmen. [3]) Aber diese Vorstellungen würkten nichts, vielleicht war der Präfekt das Werkzeug des ägyptischen Fanatismus und blinden Ketzerhasses. Der

---

1) Das kaiserliche Edikt bei Hardain. Concil. T. I. f. 1669.

2) Als Sokrates das siebente Buch seiner Kirchengeschichte schrieb, befand er sich noch daselbst. S. Socrat. h. e. l. VII. c. 34.

3) Die Worte des Nestorius aus dem durch Evagrius in seiner Kirchengeschichte lib. I. c. 7 aufbewahrten Bruchstücke seines Briefes: Ἵνα μὴ πάσαις ἐκ τούτου γενεαῖς τραγῳδῆται, κρεῖττον εἶναι βαρβάρων αἰχμάλωτον ἢ πρόςφυγα βασιλείας ῥωμαϊκῆς.

Greis, dessen leibliche Kräfte schon durch das Alter und durch so vieles Unglück geschwächt worden, wurde auf Befehl des Statthalters unbarmherziger Weise von einer Soldatenwache aus den Hülfstruppen der Barbaren bis an die Grenzen von Ägypten herumgeschleppt, von einem Orte zum andern. Er schrieb daher an den Statthalter einen zweiten Brief, welcher, nach dem durch den Kirchengeschichtschreiber Evagrius uns aufbewahrten Bruchstücke zu urtheilen, wie jener erstere, mit Würde und Ruhe abgefaßt war, obgleich das Herz eines Evagrius durch die Macht des dogmatischen Fanatismus so sehr verhärtet war, daß er dies nicht zu empfinden vermochte, sondern in den Äußerungen des auch durch alles Unglück nicht zur Knechtschaft gebeugten, würdevollen Sinnes nur Äußerungen des Hochmuths und der Widerspenstigkeit sah.[1]) Nachdem Nestorius den Statthalter aufgefordert, ihm endlich nach so vielem Herumschleppen Ruhe zu gönnen und die Sache an den Kaiser zu berichten, schloß er mit den Worten: „So rathe ich euch, wie ein Vater seinem Sohne. Wenn ihr aber diese Worte, wie meine ersten, mit Unwillen aufnehmt, so thut, was euch wohlgefällt, wenn anders keine Vernunftgründe mehr als das Wohlgefallen bei euch vermögen.“ Unter den Leiden seiner Verbannung hatte Nestorius die Seelenruhe, um eine Geschichte seiner Streitigkeiten und seiner daraus hervorgegangenen Schicksale, insbesondere zu seiner Rechtfertigung gegen die ihm von Freunden und Feinden gemachten Vorwürfe, zu schreiben, welches Buch er die Darstellung seiner Tragödie genannt zu haben scheint.[2]) Er scheint in diesem Werke mit einem freilich

---

1) Ὁ μηδὲ ἐξ ὧν πέπονθε σωφρονήσας.

2) S. die Anführungen aus demselben bei Evagrius lib. I. c. 7 und in dem sogenannten von Lupus herausgegebenen Synodikon c. 6. Lupi opera T. VII. f. 26. Daß das Buch den Namen der Tragödie führt, berichtet Ebedjesu, der nestorianische Metropolit aus dem vierzehnten Jahrhundert, in seinem Verzeichnisse der syrischen Kirchenschriftsteller in Assemani bibliotheca orientalis T. III. P. I. f. 36. Dies Werk des

wohl leicht entschuldbaren heftigen Unwillen die Machinationen Cyrills bloßgestellt, milder über Andere, die nach seiner Meinung nur durch Cyrill getäuscht worden, sich erklärt zu haben. [1])

Von der Art aber, wie Nestorius sein Leben endete, sind uns keine sicheren und bestimmten Nachrichten überliefert

---

Nestorius ist leider nicht auf uns gekommen, wenn es sich nicht noch in syrischer Übersetzung irgendwo findet. Aber der schon erwähnte Freund des Nestorius, Irenäus, der ihn als Comes nach Ephesus begleitet hatte, durch seine Freundschaft für Nestorius bei dem Kaiser in Ungnade fiel, eine Zeit lang im Exil lebte, dann von seinen Freunden zum Bischof von Tyrus ordinirt, durch einen Befehl des Kaisers aber wieder entsetzt wurde, dieser Irenäus verfaßte voll enthusiastischen Eifers für die Sache des Nestorius ein Werk über die von demselben erlittenen Verfolgungen und die Kirchengeschichte seiner Zeit, welches gleichfalls den Titel der Tragödie erhielt. In diesem Werke benutzte er jene von seinem Freunde Nestorius verfaßte Geschichte und er führte Manches aus derselben an. Leider ist nun zwar auch diese Tragödie des Irenäus nicht auf uns gekommen; aber ein ungenannter wahrscheinlich nordafrikanischer Schriftsteller unter dem Kaiser Justinian, oder bald nach dessen Zeit, stellte auf Veranlassung der Streitigkeiten über die drei Kapitel, von denen wir unten reden werden, reichhaltige Auszüge aus dessen Werk mit anderen auf diese Streitigkeiten sich beziehenden wichtigen Urkunden, welche er zu Constantinopel aufgefunden, zusammen in jenem von Lupus aus einer Handschrift der Abtei zu Monte Cassino zuerst herausgegeben Synodikon, ein anderer Abdruck nach der Handschrift in Mansi Concil. T. V.

1) Den Cölestin, als ungelehrten römischen Bischof, entschuldigte er mit seinem Mangel an genauer dogmatischer Einsicht (simpliciorem, quam qui posset vim dogmatum subtilius penetrare) und damit, daß er sich durch die verstümmelnden Anführungen Cyrills habe täuschen lassen. Nestorius erkannte hier übrigens an, daß er zuerst auf die Versammlung der Synode zu Ephesus angetragen, was ihm aber auch wohl von Freunden zum Vorwurf gemacht wurde. Gegen die Beschuldigung, daß er Christus zu einem bloßen Menschen gemacht, beruft er sich darauf, daß er ja gleich nach seiner Ordination ein neues Gesetz gegen diejenigen, welche solches behaupteten, wie gegen andere Häretiker veranlaßt habe. Nestorius selbst also giebt sich hier als den Urheber des strengen Gesetzes gegen die Häretiker zu erkennen, welches gerade in dem Jahre, in welchem er die Patriarchenwürde antrat, im J. 428 erschien und in dem Codex Theodosian. l. XVI. Tit. V. l. 65 zu finden ist.

worden. Die Geschichtschreiber der Kirche dieser Zeit, welche alles Unglück des verfolgten Mannes als göttliches Gericht über den Gotteslästerer darstellen, geben uns hier rhetorische Übertreibungen statt einfacher und zuverlässiger Geschichte. [1])

Von der Person des Nestorius kehren wir nun wieder zurück zur Entwickelung der aus den nestorianischen Streitigkeiten hervorgegangenen Folgen.

Theodoret und seine Freunde hatten zwar, wie wir oben bemerkten, den alexandrinischen Friedensvergleich nur mit solchen Einschränkungen angenommen, wodurch ihr Gewissen dabei sicher gestellt wurde; aber es war leicht vorauszusehen, daß man nicht lange diese Vergünstigung ihnen gönnen, bald dies nur für eine Ausflucht erklären werde, welche sie sich offen gelassen, um dem Nestorianismus nicht entsagen zu müssen. Die neuen härteren Maaßregeln gegen alle Anhänger des Nestorius und alle sogenannten Nestorianer konnten leicht dazu den Weg bahnen.

Im J. 435 erschienen neue Gesetze, durch welche verordnet wurde, daß die Nestorianer in's Künftige Simonianer genannt, alle Schriften des Nestorius verbrannt, Diejenigen, welche sie abschreiben, bei sich bewahren, lesen würden, auf das Strengste bestraft, alle Bischöfe, welche die Lehren des Nestorius zu vertheidigen wagten, entsetzt werden sollten. Alle gottesdienstlichen Versammlungen der Nestorianer wurden auf das Schärfste untersagt. Der Tribunus Aristolaos wurde zum zweiten Male nach dem antiochenischen Kirchensprengel gesandt, um für die Vollziehung dieser Gesetze zu sorgen und die Verdammung des Nestorius und seiner Lehren überall durchzusetzen. [2]) Manche

---

1) Evagrius führt Worte eines Geschichtschreibers an, welcher sagt, daß Nestorius, nachdem seine Zunge, ohne Zweifel zur Strafe seiner Lästerungen, von Würmern zernagt worden, zu den größeren ewigen Strafen übergegangen sey.

2) Cyrill. ep. 166 an den Aristolaos: Decretum, per quod prae-

Bischöfe, welche bisher nur unter der bemerkten Beschränkung dem Friedensvergleiche beigetreten waren, unterwarfen sich diesen Verordnungen. Andere aber, wie Theodoret, blieben standhaft bei ihren früheren Erklärungen, und Cyrill klagte sie deshalb als Solche, welche nur auf eine täuschende Weise den Friedensvergleich angenommen hätten, als geheime Nestorianer bei dem Patriarchen Johannes und dem Tribunus Aristolaos an. [1]) Überhaupt machte Cyrill schon Vorbereitungen dazu, nach und nach unter dem Namen des Nestorianismus Alles, was seinem Lehrbegriffe entgegen war, zu verdammen, wenngleich er mit diesem Plane noch nicht offen hervortrat. Schon sprach er gegen Diejenigen, welche nur zum Schein die Lehren des Nestorius verdammten, ohne sich würklich von denselben loszusagen; der Nestorianismus bestehe nicht allein darin, wie Einige vorgäben, daß man die Maria nicht *θεοτόκος* nennen wolle. [2])

Sodann war ja das, was man Nestorianismus nannte, im Wesentlichen nichts Anderes als die Lehre des Diodorus von Tarsus und des Theodorus von Mopsuestia; die Vertheidiger des Nestorius und seiner Lehre rühmten sich nicht ohne Grund, Schüler des großen Theodorus zu seyn. [3]) Indem daher die cyrillische Parthei die gänzliche Unterdrückung des Nestorianismus sich zum Ziele setzte, glaubte sie ihren Zweck nur dann vollständig erreicht zu haben, wenn zugleich die Lehre des Diodorus und Theodorus, als die eigentliche Quelle des Nestorianismus, verdammt wurde. Es erschien dem Cyrill mit Recht als ein Widerspruch, die

---

cipitur, ut universi episcopi orientis anathematizarent impium Nestorium et omnes ejus contra Christum blasphemias dicere Simonianam seu Nestorianam haeresin; — und ep. 179 an denselben.

1) Cyrill. ep. 180.

2) S. ep. 179 an Aristolaos und ep. 167 an Johannes.

3) S. z. B. die Worte des Bischofs Meletius ep. 152. opp. Theodoret. (ed. Hal.) T. V. p. 832: Fidem apostolicam et a patribus traditam, quam a magno Theodoro accepimus.

Lehren des Nestorius zu verdammen, und die Lehre eines Theodorus, der dasselbe oft noch weit härter vorgetragen, zu vertheidigen; er sah in der Verehrung jener beiden syrischen Kirchenlehrer nur einen Vorwand, um den bloß dem Namen nach verdammten Nestorianismus noch immerfort vertheidigen zu können. [1]) Aber es war das Allerschwerste, die syrischen Geistlichen, welche von Jugend auf gewohnt waren, jene Männer als Väter und Lehrer ihrer Kirche mit großer Ehrfurcht zu nennen, zur Gutheißung eines öffentlich über dieselben ausgesprochenen Verdammungsurtheils zu bewegen. Zwar machten die Partheigänger Cyrills unter den syrischen Mönchen und Geistlichen und ein mit ihm verbundener Bischof Rabulas von Edessa Versuche, ein solches Verdammungsurtheil durchzusetzen; aber der allgemeine und heftige Widerstand, welchen sie fanden, bewies, wie unausführbar damals noch ein solches Vorhaben in der syrischen Kirche im Ganzen war, und der dadurch hervorgerufene Gegensatz trug dazu bei, daß sich von der syrischen Kirche aus in Persien eine unabhängige nestorianische Kirchenparthei bildete, von deren Entstehung wir nachher in einem besonderen Anhange reden werden.

Ein Abt Maximus, der zu den heftigsten Eiferern gegen den Nestorianismus gehörte, erregte durch einen Antrag dieser Art in den syrischen Kirchen den größten Unwillen selbst unter den Laien, bei welchen der Name jener Männer in dem Andenken der größten Verehrung stand. Es ertönte aus der Mitte der Gemeinden der Ruf: „Es lebe der Glaube des Theodorus, wir glauben, was Theodorus glaubte!“ — und in der antiochenischen Kirche warf man mit Steinen nach jenem Abte. [2]) Die cyrillische Parthei

---

1) S. den Brief des Cyrill an den Bischof Akacius von Melitene opp. T. V. P. II. f. 197, wo er von den Orientalen sagt: Ὑποπλαττόμενοι γὰρ τὰ Νεστορίου μισεῖν, ἑτέρῳ πάλιν αὐτὰ συγκροτοῦσι τρόπῳ, τὰ Θεοδώρου θαυμάζοντες, καίτοι τὴν ἴσην, μᾶλλον δὲ χείρονα νοσοῦντα δυσσέβειαν.

2) L. c.

machte noch einen Versuch, durch den Kaiser und den Patriarchen Proklus die Verdammung jener syrischen Kirchenlehrer zu erzwingen, wie schon Cyrillus selbst, als er dem Kaiser seine dem Nestorianismus entgegengesetzte Erklärung des nicenischen Symbols zugeschickt, ihn wenigstens auf mittelbare Weise dazu aufgefordert hatte, indem er in seinem Begleitungsschreiben in den härtesten Ausdrücken Diodor und Theodor als die Väter der Lästerungen des Nestorius darstellte, und indem er erklärte, daß unter ihrem Namen der Nestorianismus erneuert werde. [1]) Aber der Patriarch Proklus war doch zu besonnen und zu sehr Freund des Friedens, [2]) um den Leidenschaften der Eiferer und der Herrschsucht Cyrills zu Gefallen die Kirche in neue heftige Stürme hineinwerfen zu wollen, deren Folgen man gar nicht berechnen konnte, und welche sich leichter erregen als beschwichtigen ließen. Noch zeitig genug suchte er die schon aufkeimenden heftigen Bewegungen zu dämpfen.

Da auf Veranlassung jener Streitigkeiten die armenische Kirche ihn um sein Urtheil befragt hatte, richtete er an dieselbe eine dogmatische Erklärung, welche in der griechischen Kirche großes Ansehn erlangte. [3]) Er verband damit gewisse Anathematismen über manche dem Nestorianismus verwandte Sätze, welche aus den Schriften des Theodorus gezogen worden seyn sollten, bei welchen er aber weislich die namentliche Erwähnung des Urhebers unterlassen hatte. Doch die Abgesandten, welche dieses Schreiben des Patriarchen der syrischen Kirche überbrachten, Einer von welchen jener Eiferer Maximus war, hatten nicht gleiche Vorsicht. Im Gegentheil war ihnen willkommen die Gelegenheit, unter der Autorität des Patriarchen der Residenz zur Verdammung der Lehrsätze des Theodorus auffordern zu können,

---

1) S. Cyrills Brief an den Kaiser opp. Theodoret. (ed. Hal.) T. V. p. 854.

2) S. Socrat. h. e. T. VII. c. 41.

3) Procli Tomus ad Armenos.

und sie erlaubten sich daher, jene Sätze mit dem Namen des Theodorus zu bezeichnen. Da die Sätze nun unter diesem Namen erschienen, wurde der Antrag auf Unterzeichnung dieser Verdammungsformeln in dem syrischen Kirchensprengel mit dem heftigsten Unwillen aufgenommen. Der Patriarch Johannes von Antiochia schrieb an Cyrill, daß die Bischöfe dieser Gegend sich lieber wollten verbrennen lassen, als in die Verdammung des Theodorus zu willigen. [1]) Die zu Antiochia versammelten Bischöfe des antiochenischen Patriarchats erließen die nachdrücklichsten Briefe sowohl an den Kaiser als an die Patriarchen Proklus und Cyrill. Sie erklärten hier, daß sie sich unmöglich dazu verstehen könnten, um solcher aus dem Zusammenhange gerissenen, einzelnen Sätze willen, wie man leicht auch aus den Schriften der verehrtesten alten Kirchenlehrer nach ähnlichem Verfahren solche anstößig scheinende Sätze ausziehen könne, einen so großen Kirchenlehrer, der für die Vertheidigung der reinen Lehre gegen mannichfache Irrlehren so viel gekämpft habe, nach seinem Tode zu verdammen. Wenn sie sich aber auch dazu entschließen könnten, so würden sie bei ihren Gemeinden, welche schon jetzt durch diese Anträge empört worden wären, den heftigsten Widerstand finden. [2]) In ihrem Briefe an den Kaiser sprechen sie sich mit gerechtem Unwillen dagegen aus, daß man solche Männer, welche im Dienste der Kirche auf die beste Weise ihr Leben geendet hätten, nach ihrem Tode verdammen wolle. Demnach würde kein Kirchenlehrer sicher seyen; denn da alle Menschen seyen, sey es unmöglich, daß sie dem Tadel Derjenigen, welche Schlechtes an ihnen aufsuchten, sollten entgehen

---

1) S. den Brief des Cyrill an den Patriarchen Proklus. Opp. l. c. f. 200.

2) S. das Bruchstück dieses Schreibens an den Patriarchen Proklus in Facund. Hermianens. defensio trium capitulorum. Lib. VIII. im Anfang, opp. Sirmond. T. II. ed. Venet. f. 460, und Alles, was uns von den Verhandlungen dieses antiochenischen Concils geblieben ist, in Mansi Concil. T. V. f. 1182.

können; denn sogar die Aussprüche der heiligen Schrift würden ja auf mannichfache Weise von den Irrlehrern verdreht. [1]) Proklus schrieb darauf dem Patriarchen Johannes, daß es ihm nicht in den Sinn gekommen, einen in der Gemeinschaft der Kirche Verstorbenen verdammen zu wollen. Er machte seinen Abgeordneten nachdrückliche Vorwürfe darüber, daß sie die ihnen gegebene Vollmacht überschritten; er gebot ihnen, nichts ohne Einverständniß des Patriarchen Johannes vorzunehmen und alles Mögliche zur Beschwichtigung jener Bewegungen zu thun. Der Kaiser selbst erließ eine Sacra an die zu Antiochia versammelte Synode, wodurch er Alles, was die Ruhe der Kirche in jenen Gegenden zu stören unternommen worden, untersagte. [2]) Auch Cyrillus hielt es endlich für gut, dem Sturme zu weichen. Er selbst erklärte in einem Briefe an den Patriarchen Proklus, daß man doch, um Unruhen zu vermeiden, nicht weiter gehen müsse, da es nicht so wichtig sey, was man dadurch erreichen wolle; denn indem die Lästerungen des Nestorius verdammt worden, seyen schon dadurch auch Theodors verwandte Lästerungen verdammt. Wenn Theodor jetzt lebte und die Lästerungen des Nestorius, oder das, was er selbst geschrieben, vertheidigen wollte, so würde auch seine eigene Person die Verdammung treffen. Da er aber schon zu Gott gegangen, [3]) so sey es hinlänglich, wenn man sich begnüge, das Falsche, was sich in seinen Schriften finde, zu verdammen, ohne ihn namentlich zu erwähnen. [4])

Doch wenngleich Cyrill einsehen mußte, daß eine öffentliche Verdammung der Schriften und Lehren Theodors sich unter diesen Umständen auf keine Weise erzwingen ließ, so

1) Facund. Herm. l. c. l. VIII. c. 3.

2) Die Sacra bei Facundus l. VIII. c. 3.

3) Ἐπεὶ δὲ ἀπεδήμησε πρὸς θεόν. Merkwürdig ist dieser Ausdruck im Munde des Cyrillus, welcher den Nestorius geradezu zur Hölle verdammte.

4) S. opp. Cyrill. T. V. P. II. f. 200.

konnte doch sein polemischer Eifer noch nicht ruhen. Er verfaßte ein Werk unter dem Titel, daß es nur einen Christus gebe, gegen die Lehren Theodors, in welchem Werke er ihn beschuldigte, Manches, was von der äußersten Gottlosigkeit sey, geschrieben, die wahre Gottheit Christi geläugnet, die Christen zu Anbetern eines Menschen gemacht zu haben. [1]) Nach solchen Angriffen auf den verehrten Lehrer der syrischen Kirche konnten natürlich die syrischen Kirchenlehrer nicht schweigen. Theodoret fühlte sich gedrungen, das Andenken seines Lehrers gegen diese Anklagen zu vertheidigen, und, wie man aus den Bruchstücken dieses Werkes schließen kann, [2]) überließ er sich hier ähnlicher Heftigkeit und ähnlicher Consequenzmacherei wie sein Gegner.

So mußte dieser neue Streit nur dazu dienen, die Spannung zwischen der alexandrinischen und der syrischen Kirche von Neuem anzuregen. Wenn wir einer alten Nachricht trauen dürfen, ging Cyrill auch schon wieder mit dem Plane neuer Machinationen gegen die ihm verhaßte syrische Kirchenparthei um, und er arbeitete daran, am Hofe seine Absichten durchzusetzen, [3]) als durch seinen Tod

---

1) S. die Auszüge aus jenem Werke in der fünften Action des zweiten ökumenischen Concils zu Constantinopel. Harduin. Concil. T. III. f. 108.

2) Welche uns in lateinischer Übersetzung aufbewahrt sind in der Collat. V. des zweiten ökumenischen Concils zu Constantinopel. Harduin. l. c. f. 108.

3) Es geht dies hervor aus den Worten Theodorets in seinem bekannten Briefe an den Patriarchen von Antiochia über Cyrills Tod, ep. 180 in opp. Theodoret. T. IV.: Somniavit enim, sicut dicunt, et regiam urbem perturbare et piis iterum dogmatibus repugnare et tuam sanctitatem accusare, utpote ea colentem. Doch dieser Brief wird von Vielen nach Tillemont not. 80. zu seinem Leben Cyrills, T. XIV. Mémoires, für unächt gehalten, aber aus Gründen, welche uns nicht hinreichende Beweiskraft zu haben scheinen, von denen auch manche nur von dem katholischen Standpunkte Tillemonts so viel Gewicht erhalten konnten. Daß Theodoret von Cyrills Charakter und von dessen Tode

im Jahre 444 die Kirche aus dieser drohenden Gefahr gerettet wurde.

---

auf eine solche Weise spricht, dies kann Demjenigen, welcher den Cyrill und dessen Verhältniß zu Theodoret unbefangen betrachtet, nicht so auffallend erscheinen. Der Scherz über Cyrills Überfahrt nach der Unterwelt ist auch dem Theodoret nicht so hoch anzurechnen, wenn er, auf Lucians Todtengespräche anspielend, sagt: Laetificavit quidem superstites illius discessio, contristavit vero forsitan mortuos: et timor est, ne praegravati ejus conversatione, iterum ad nos remittant, vel illos diffugiat, qui eum abducunt. Deshalb möge der Patriarch einen schweren Stein auf sein Grab legen lassen. In der Unterwelt sey von Cyrills neuen Lehren keine Gefahr zu befürchten; nicht nur die in der göttlichen Lehre wohl Unterrichteten, sondern auch ein Nimrod und Pharao würden sich gegen ihn auflehnen und ihn steinigen.

Wer unter dem Namen Theodorets einen Brief untergeschoben hätte, würde ihn schwerlich auf eine so scherzende und den Heiden nachgebildete Weise haben reden lassen, eher würde er ihm ernste Fluchformeln in alttestamentlicher Sprache in den Mund gelegt haben. Eine solche Anspielung auf Lucians Todtengespräche trägt eher das Gepräge des mit dem Studium der Alten wohl vertrauten Theodoret. Wie in diesem Scherze sich doch keine Bitterkeit und Rachsucht zu erkennen giebt, so zeigt sich in dem Schlusse des Briefes der Geist der christlichen Liebe, welcher den Theodoret beseelte, und den ein Solcher, welcher aus dogmatischem Interesse einen Brief dieser Art untergeschoben hätte, schwerlich so nachgebildet haben würde. Nachdem er nämlich gesagt, wie seine Freude getrübt werde durch den Gedanken, daß Cyrill noch zuletzt mit Bösem umgegangen sey, fügt er hinzu: „Möge es geschehen durch euer Gebet, daß er Barmherzigkeit und Vergebung erlange und die unendliche Gnade Gottes seine Schlechtheit überwiege.“ Tillemont meint, daß die Vorwürfe, welche Theodoret in diesem Briefe der Glaubenslehre Cyrills macht, in Streit seyen mit der Art, wie er sich über Cyrills dogmatische Erklärungen in jenem Friedensvergleiche ausgesprochen; aber diese Äußerungen Theodorets bezogen sich auch nur auf die Art, wie sich Cyrill in jenem Glaubensbekenntnisse ausgesprochen hatte. Aus den späteren Erklärungen Cyrills, aus dessen Werk gegen den Theodor mußte Theodoret wohl erkennen, daß mit der Glaubenslehre Cyrills in der That keine Veränderung vorgegangen war, und in seiner Widerlegungsschrift hatte er ja auch die Beschuldigung des Apollinarismus und ähnliche Anklagen gegen Cyrill erneuert. Die Art, wie Theodoret in seinem drei und achtzigsten Briefe an Dioskur über sein Verhältniß zu Cyrill und insbesondere über solche Schriften desselben, welche jene dogmatische Differenz nicht

Der Tod Cyrills konnte aber nur für den ersten Augenblick dazu dienen, die Wiederherstellung der Ruhe in der

---

betrafen, sich erklärt, steht auch mit den Äußerungen dieses Briefes keineswegs in so grellem Widerspruche. Nur muß man dabei die Verschiedenheit der Verhältnisse berücksichtigen, daß jener Brief ein vertrauliches Schreiben an einen befreundeten Mann war, dieser ein für die Öffentlichkeit bestimmtes, für eine bestimmte Absicht berechnetes Schreiben an den feindselig gesinnten Amtsnachfolger Cyrills, und man muß noch hinzunehmen, daß sich die Orientalen nach ihrer Theorie von der *οἰκονομία* Manches erlauben konnten, was nach den strengen Gesetzen der Wahrhaftigkeit nicht gutgeheißen werden kann.

Wenn Theodoret aber in diesem Briefe würklich von einem frühzeitigen Tode Cyrills redet, so könnte derselbe freilich von dem Zeitgenossen, der wissen mußte, daß Cyrill ein hohes Alter erreicht hatte, nicht herrühren. Aber die Lesart, nach welcher er dieses sagen würde, kann schon deshalb nicht die richtige seyn, weil das dadurch Ausgesprochene mit dem Inhalte der Anfangsworte des Briefes in offenbarem Widerspruch stehen würde. Offenbar ist die Lesart des Codex Paris. die richtige: illum vero miserum et ad; denn diesen Sinn erfordern die Anfangsworte, mag nun nachher statt sed auch et zu lesen, oder das sed, welches als Bezeichnung des Gegensatzes doch wohl paßt, beizubehalten seyn.

Endlich wäre es zwar ein Anachronismus, wenn dieser Brief an den Patriarchen Johannes von Antiochia gerichtet wäre; aber auch der ganze Inhalt des Briefes paßt am besten auf dessen Nachfolger Domnus, und es ist nur in der lateinischen Übersetzung des Briefes, in der einzigen Quelle, durch welche uns derselbe erhalten worden, Concil. oecumen. V. Collat. V., eine Namensverwechselung vorgegangen.

Das Bruchstück aus einer Predigt, welche Theodoret nach dem Tode Cyrills zu Antiochia gehalten haben sollte, l. c. Harduin. T. III. f. 139, hat noch mehr äußerliche Gewähr der Ächtheit, da schon Marius Mercator dasselbe anführt; aber innere Merkmale könnten eher als bei jenem Briefe gegen die Ächtheit zu zeugen scheinen, denn es zeigt sich darin mehr der ältere, schroffere antiochenische Lehrbegriff, wie er von dem Theodorus ausgegangen war, als der gemilderte des Theodoret, wie er sich besonders nach den nestorianischen Streitigkeiten gebildet hatte. Und die Äußerungen des Triumphs über den endlichen Sieg der reinen Lehre, die Äußerungen der Freude über die nun erfolgte Vereinigung zwischen der syrischen und der ägyptischen Kirche: „Oriens et Aegyptus sub uno jugo est," diese Äußerungen scheinen den Aussichten, welche Theodoret nach Cyrills Tode haben konnte, den Besorgnissen, welche er selbst noch

orientalischen Kirche zu befördern. Das, was während der bischöflichen Verwaltung Cyrills geschehen war, die Art, wie die Streitigkeiten beigelegt worden, enthielt doch von selbst den Keim neuer Unruhen, und diese zum heftigen Ausbruch zu bringen, trat in die Fußstapfen Cyrills sein Nachfolger, Dioskur, ein Mann von unbegrenzter Herrschsucht und leidenschaftlicher, stürmischer Gemüthsart, der sich leicht jedes Mittel erlaubte, um seine Absichten durchzusetzen, Bestechung, Hofränke und Gewaltthaten aller Art. [1]) Dieser nahm den Plan wieder auf, welchen Cyrill, nur nach den Umständen sich bequemend, nie aus den Augen verloren hatte, den in den Anathematismen entwickelten Lehrbegriff von der Einen Natur des Gottmenschen in der ganzen orientalischen Kirche zum herrschenden zu machen, und wie Cyrill wollte er gern der alexandrinischen Kirche, als einer wahrhaft apostolischen, von dem Markus gestifteten, das höchste Ansehn im Orient verschaffen und besonders über das Patriarchat von Constantinopel, als ein

in jenem angeführten Briefe zeigt, nicht recht zu entsprechen. Aber von der andern Seite ist es auch wohl nicht gerade wahrscheinlich, daß Einer, der die Geschichte der nächstfolgenden Jahre vor Augen hatte, solche Worte dem Theodoret hätte zuschreiben sollen. Und den Übertreibungen rhetorischer Polemik läßt sich Manches zu Gute halten.

1) Durch die Anklagen mancher seiner Geistlichen, welche er verfolgt hatte, auf dem Concil zu Chalcedon, s. Concil. Chalc. act. III. Harduin. T. II. f. 322, wird auf den Charakter Dioskurs von Seiten seiner Habsucht, seiner Veruntreuung der für die Kirchen und die Armen bestimmten Gelder, der Verfolgungen, welche er mit Hülfe der mächtigsten Männer des Hofes ausübte, wie von Seiten seiner unreinen Sitten, ein sehr nachtheiliges Licht geworfen. So soll er z. B. das Getreide, welches der Kaiser den Gemeinden des unfruchtbaren Libyens zu schenken pflegte, aufgesammelt, in Zeiten der Unfruchtbarkeit für theure Preise verkauft und das gewonnene Geld für sich behalten haben. Freilich darf man solchen Beschuldigungen gegen angesehene Bischöfe, die sich bei einer Parthei verhaßt gemacht hatten, in diesen Zeiten heftiger Leidenschaften nicht zu viel zutrauen; aber verglichen mit dem, was wir sonst von der Handlungsweise Dioskurs Sicheres wissen, könnten doch manche dieser Beschuldigungen glaublicher erscheinen.

bloß von weltlichen Gerechtsamen ausgehendes, sie erheben.[1]) Der die Umstände mehr berücksichtigenden Klugheit Cyrills ermangelnd, war er, wo er mit der Herrschermacht im Bunde stand, zu gewaltthätigem, alle Form und alles Gesetz verletzendem Durchgreifen desto mehr geneigt. Er brauchte nun hier für's Erste nur weiter fortzuhandeln in dem System seines Vorgängers, Alles, was dem gemäßigten antiochenischen Lehrbegriffe entsprach, was von der Unterscheidung der beiden Naturen in concreto ausging oder darauf hinwies, als etwas Nestorianisches zu verketzern. Daher mußten die syrischen Kirchen, in denen besonders Theodoret durch seine Gelehrsamkeit und durch seinen Eifer für die Vertheidigung dieses dogmatischen Systems hervorragte, das erste Ziel seiner Angriffe seyn. Und hier fand er einen Anschließungspunkt in einer Parthei von Geistlichen und besonders Mönchen, welche einen bedeutenden Gegensatz gegen das herrschende System der syrischen Glaubenslehre bildeten und welche schon mit Cyrill in enger Verbindung gestanden, welche schon von ihm als Kundschafter und Unruhestifter in der syrischen Kirche waren gebraucht worden. Ein Abt Barsumas stand an der Spitze dieser Parthei.

Sodann fand er zu Constantinopel eine einflußreiche Parthei in jenen Äbten und Mönchen, welche auch schon dem Cyrill als Werkzeuge gedient hatten, um den Sturz des Nestorius vorzubereiten. Es waren größtentheils der wissenschaftlichen Bildung ermangelnde Menschen, denen eben deshalb die Formeln des alexandrinischen Systems am meisten zusagen mußten, weil sie mehr von der Sprache des

---

1) Theodoret sagt von ihm ep. 86. T. IV.: *Ἄνω καὶ κάτω τοῦ μακαρίου Μάρκου τὸν θρόνον προβάλλεται.* Dioskur machte es daher dem Theodoret zum Vorwurf, daß er einem von dem Patriarchen Proklus von Constantinopel erlassenen Synodalschreiben beitretend, den Primat der constantinopolitanischen Kirche im Orient anerkannt und dadurch die Gerechtsame sowohl der antiochenischen als der alexandrinischen Kirche verrathen habe. L. c.

Gefühls als von der Sprache des Verstandes ausgingen, wie hingegen die antiochenische Unterscheidungstheorie einen an Sonderung der Begriffe gewöhnten und derselben bedürftigen Verstand voraussetzte, und ein solcher war bei ihnen nicht vorhanden. Manche dieser Leute hatten wohl auch dazu nicht genug theologische Bildung, um das alexandrinische System nach seinem ganzen Zusammenhange und seiner ganzen dialektischen Entwickelung gehörig auffassen zu können; aber die Richtung desselben, das Unaussprechliche, das Unerklärliche, das Unbegreifliche überall hervorzuheben, war auch die ihrige, und die Ausdrucksweisen, welche Ergebnisse jenes Systems waren, stimmten auch mit ihren Lieblingsausdrücken überein. „Wir halten uns an das, was die Schrift sagt, — so pflegten diese Leute zu reden — sie sagt: der Logos ist Fleisch geworden. Das heißt mehr, als: er hat die menschliche Natur angenommen. Indem er Fleisch geworden, hat er sich doch nicht verwandelt. Er ist derselbe; aber das ist das unaussprechliche Wunder: Auch alles Menschliche ist diesem fleischgewordenen Gott beizulegen, Gott ist geboren worden, Gott hat gelitten, es ist ein Körper Gottes. Das Wie kann keine Vernunft erklären. Die Art, wie dies geschehen, ist Gott selbst allein bekannt. Wir müssen nicht mehr wissen wollen, als die Schrift sagt. Alle weiteren Untersuchungen und Erörterungen sind dem Glauben gefährlich." „Gott ist Alles möglich, Gott vollbringt Alles, wie er es will und auf die ihm allein bekannte Weise" — das war ihre stets wiederkehrende Antwort auf alle Bedenklichkeiten, welche man ihnen entgegenhielt. [1])

An der Spitze dieser Parthei unter den constantinopolitanischen Mönchen stand der Abt und Presbyter Eutyches,

---

1) Die Denkart und Methode dieser Leute stellt am anschaulichsten Theodoret in der Person des „Eranistes" besonders in dem ersten der drei Dialogen dieses Titels dar, übereinstimmend mit den Erklärungen des Abts Eutyches auf dem Concil zu Constantinopel.

einer Derjenigen, welche seit einer langen Reihe von Jahren in ihren Klöstern eingeschlossen lebten und dieselben nur einmal verlassen hatten, um ihre Stimme für das cyrillische Concil zu Ephesus und gegen Nestorius öffentlich erheben zu können. [1])

Unter diesen Umständen konnte es nicht fehlen, daß die Streitigkeiten bald von Neuem wieder ausbrachen. Jene Mönche zu Constantinopel hatten, wie wir schon bei den nestorianischen Streitigkeiten sahen, großen Einfluß bei dem Kaiser, sie standen mit den Gleichgesinnten unter den syrischen Mönchen in enger Verbindung, und durch die Berichte, welche diese ihnen erstatteten, wurde ihr Eifer gegen den erneuerten Nestorianismus noch mehr angereizt. So klagten sie laut über die erneuerte Irrlehre Derjenigen, welche den Einen Christus in zwei Söhne Gottes zertheilten. [2])

Obgleich Theodoret den Frieden liebte und seinerseits alles Mögliche that, um auch mit dem Patriarchen Dioskur in gutem Einverständnisse zu bleiben, [3]) so erlaubte ihm doch sein Eifer für die erkannte Wahrheit nicht, zu schweigen; denn er sah hier das Streben, solche Lehren zu verbreiten, durch welche die Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens beeinträchtigt, die wahre Menschheit Christi verläugnet, dem Doketismus, Gnosticismus, Apollinarismus in der Auffassung der Lehre von der Person Christi Thor und Thür geöffnet werde. Allerdings war es eine Consequenzmacherei, wenn man in den rohen und übertriebenen Ausdrücken der ungebildeten constantinopolitanischen Eiferer

---

1) S. oben. Da nämlich Eutyches vor dem Concil zu Constantinopel persönlich zu erscheinen sich weigerte unter dem Vorwande, daß er seit Jahren sein Kloster nicht zu verlassen pflege, so hielt man ihm entgegen, was er unter den nestorianischen Streitigkeiten gethan: *Εἰ γὰρ τότε Νεστορίου ἐναντιουμένου τῇ ἀληθείᾳ, ὑπὲρ ἀληθείας εἰςῆλθε, πόσῳ μᾶλλον ὀφείλει νῦν ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ ὑπὲρ ἑαυτοῦ εἰςελθεῖν;* Concil. Chalc. act. I. in Harduin. Concil. T. II. f. 149.

2) S. z. B. Theodoret ep. 82 und ep. 101.

3) S. dessen ep. 60 an Dioskur.

alle solche häretische Richtungen finden wollte; aber wohl konnte man mit Recht befürchten, daß, wenn solche sinnliche Ausdrucksformen die genauere dogmatische Terminologie einmal verdrängt haben würden, jene falschen Richtungen und Lehren sich leicht anschließen könnten. Und würklich mochten vielleicht Manche unter jenen Leuten aus Furcht, zu viel Menschliches in Christo zu setzen, und aus Mangel an geistiger Bildung in die unentwickelte Lehrweise zurückfallen, welche, ehe die genaueren Bestimmungen durch Tertullian und Origenes veranlaßt worden, in der Kirche geherrscht hatte. Theodoret glaubte sich verpflichtet, im J. 447 in einem besonderen Buche den ganzen eutychianisch-ägyptischen Lehrtypus zu bekämpfen, und im Gegensatze gegen denselben die gemilderte antiochenische Lehrform von Einem in zweien nach ihrer Eigenthümlichkeit immer zu unterscheidenden, ohne Vermischung und Verwandlung zur persönlichen Einheit mit einander vereinigten Naturen bestehenden Christus zu entwickeln und zu vertheidigen.[1]) Er zeigte hier, daß er sich in die Denkweise des Eutychianers,[2]) welchen er unter dem Namen des Bettlers (ἐρανίστης) redend einführt, wohl hineinversetzen konnte, und daß er diese selbst von den aus der consequenten Durchführung derselben fließenden Folgerungen wohl zu unterscheiden wußte. Absichtlich führte er in diesem Werke gegen seine Wider-

---

1) Sein Werk unter dem Titel ἐρανίστης oder πολύμορφος, der Bettler oder der Vielgestaltige, weil er nämlich diese neue Häresie beschuldigte, aus verschiedenen alten Irrlehren so viel zusammenzubetteln, daß eine an viele der älteren Häresieen anstreifende neue daraus werde. Dies Werk ist in drei Dialogen abgetheilt; in dem ersten, daher ἄτρεπτος bezeichnet, handelt er von der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens, in dem zweiten, ἀσύγχυτος, von der Unvermischtheit beider Naturen, in dem dritten, ἀπαθής, von der Unleidensfähigkeit der göttlichen Natur.

2) Wir gebrauchen diese Benennung nur der Kürze, wegen die Sache mit einem Worte zu bezeichnen, obgleich dadurch dem Eutyches eine ihm nicht gebührende Ehre beigelegt wird, als ob von ihm eine neue eigenthümliche dogmatische Richtung ausgegangen wäre.

sacher nur lauter solche Autoritäten an, welche von ihnen selbst anerkannt wurden, wie sogar Stellen eines Cyrill von Alexandria, und er enthielt sich der Anführung solcher Kirchenlehrer, welche der Gegenparthei verdächtig waren, so viel sie auch ihm selbst galten, wie des Diodor und Theodor. Die Mäßigung, welche Theodoret hier bewies, zog ihm sogar von manchen Eiferern seiner Parthei Vorwürfe zu. [1]) Aber durch diese Mäßigung konnte doch die ganze Parthei Derjenigen, welche für die Lehre von der Einen Natur in Christo eiferten, keineswegs günstig gestimmt werden: sie sahen vielmehr in einer solchen Darstellungsweise nur den erneuerten Nestorianismus.

Dioskur klagte den Theodoret bei dem Patriarchen Domnus von Antiochia an, daß er, wie nach Alexandria berichtet worden, in dort gehaltenen Predigten eine Lehre vorgetragen habe, wodurch der Eine Herr Jesus Christus in zwei Söhne Gottes zertheilt werde, und er erließ nachher an Theodoret selbst ein hartes Schreiben, in welchem er ihn der Irrlehre beschuldigte. Theodoret antwortete auf die Anklagen durch einen mit großer Mäßigung und Milde abgefaßten Brief an Dioskur. Er bat ihn, nicht bloß Eine Parthei zu hören, sondern ruhig und unbefangen zu prüfen; er suchte sich durch ganz bestimmte Erklärungen gegen jene Beschuldigungen zu verwahren, er entwarf ein ausführliches

---

1) S. dessen schönen Brief an den Bischof Irenäus, ep. 16. Er sagt hier, daß es nur darauf ankomme, die zur Entwickelung der Wahrheit erforderlichen Begriffe vestzuhalten, und daß man Worte, welche Streit erregten, ohne daß sie zur Behauptung der Wahrheit nothwendig seyen, vermeiden müsse; er äußert den Wunsch, daß der ganze Streit über das Wort θεοτόκος nicht entstanden seyn möchte, ὅτι περὶ τούτου πᾶσα ἡ διαμαχὴ γεγένηται, ὡς οὐκ ὤφελεν. Sein Gewissen sey ihm Zeuge, daß er nicht um des irdischen Wohlseyns willen, nicht aus Liebe zur bischöflichen Ehre, welche mit so vielen Sorgen verbunden sey, sich diese Anbequemung erlaube. Aber es sey sein Ziel, nicht Diesem oder Jenem zu Gefallen Alles zu sagen oder zu thun, sondern die Kirche Gottes zu erbauen und ihrem Bräutigam und Herrn zu gefallen.

Glaubensbekenntniß, in welchem er der ägyptischen Ausdrucksweise mit Hinzusetzung der verwahrenden Bestimmungen sich so weit näherte, als er es unbeschadet seiner dogmatischen Überzeugung thun konnte, er schloß mit dem Verdammungsurtheile über Denjenigen, welcher die Maria nicht θεοτόκος nennen wolle, über Jeden, welcher Christus einen bloßen Menschen nenne, oder den Eingeborenen in zwei Söhne zertheile.[1]) Aber Dioskur nahm die Friedensgesandtschaft Theodorets schlecht auf, er ließ es zu, daß Mönche öffentlich in den Kirchen vor ihm auftraten, welche über Theodoret das Anathem aussprachen, und er selbst bestätigte dies.[2]) Er sandte nach Constantinopel Abgeordnete, welche die ganze ostasiatische Kirche bei dem Kaiser des Nestorianismus anklagen sollten. Domnus sah sich daher auch genöthigt, eine Gesandtschaft zur Rechtfertigung seiner Kirche nach Constantinopel zu schicken,[3]) und Theodoret schrieb zu seiner Vertheidigung an die Einflußreichen der Kirche und des Staats in der Residenz. Zwar erfolgte nun keine neue Untersuchung oder Entscheidung der Lehrstreitigkeiten, aber es zeigt sich doch, wie viel der Einfluß Dioskurs durchsetzen konnte; denn es erschien ein kaiserlicher Befehl, durch welchen dem Theodoret, weil er zu Antiochia stets Synoden versammle und die Rechtgläubigen beunruhige, geboten wurde, sich innerhalb seines Kirchensprengels still zu halten und keine Reise über die Grenzen desselben hinaus zu unternehmen, keine andere Stadt zu besuchen. Mit Recht konnte Theodoret klagen über dies willkührliche, ungerechte Verfahren, daß man ihn, was selbst keinem Verbrecher widerfahre, unverhört verdamme; er ver-

1) Ep. 83.

2) S. Theodoret. ep. 86 an Flavian und ep. 113 an den römischen Bischof Leo d. G.; er sagt in dem letzten Briefe, daß dies ein Jahr vor der zweiten ephesinischen Kirchenversammlung geschehen sey, also im Jahre 448.

3) Ep. 92.

langte nur eine ruhige, gesetzmäßige Untersuchung seiner Sache.[1]) Doch alles Dies war nur ein Vorspiel eines heftigeren Ausbruches dieser Streitigkeiten in der Nähe des Hofes selbst. Es erfolgten hier Begebenheiten, welche mit dem, was in Syrien geschehen war, im Grunde zusammenhingen, — Begebenheiten, welche anfangs, gleichwie die nestorianischen Streitigkeiten, einen ganz andern Ausgang ankündigten, von welchen anfangs die mit den Verhältnissen am Hofe zu Constantinopel nicht genug bekannten syrischen Bischöfe eine ihrer Sache günstige Wendung hofften[2]) — und doch mußten sie gerade dazu dienen, eine plötzliche, gewaltsame Entscheidung des Kampfes von außen her herbeizuführen.

Alles ging aus von einem Angriff auf den Mann, welcher bisher ein Hauptorgan der Parthei Dioskurs gewesen war, eben jenen Abt Eutyches[3]) — und dieser Angriff war ein dem Geiste und Interesse der syrischen Kirche entsprechender.

Im J. 448 hatten sich die Bischöfe aus verschiedenen Gegenden, welche wegen verschiedener Angelegenheiten sich gerade zu Constantinopel befanden, zu einer Kirchenversammlung unter dem Vorsitze des Patriarchen[4]) dort vereinigt, als Einer aus ihrer Mitte mit einem Anklagelibell

---

1) Ep. 79 u. d. f.

2) Denn auf die zu Constantinopel erfolgte Verdammung des Eutyches bezieht es sich wohl, was Theodoret ep. 82 sagt: *Αὐτὸς ὁ κύριος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυψε καὶ τῶν τὴν συκοφαντίαν ὑφηνάντων τὴν συκοφαντίαν διήλεγξε καὶ τὸ δυσσεβὲς αὐτῶν ἐγύμνωσε φρόνημα.*

3) Der Patriarch Domnus von Antiochia soll diesen zuerst namentlich bei dem Kaiser anzuklagen gewagt haben als den Erneuer der apollinaristischen Ketzerei, die den Theodor und Diodor zu verdammen sich nicht scheue. Vielleicht geschah dies in dem Briefe, welchen er zur Rechtfertigung der orientalischen Kirche an den Kaiser schrieb (s. oben). Jene Anklage des Domnus hat uns Fakundus von Hermiane in einer lateinischen Übersetzung erhalten. Defens. trium capitulor. l. VIII. c. 5.

4) Eine sogenannte *σύνοδος ἐνδημοῦσα.*

gegen den Abt Eutyches auftrat. Es war der Bischof Eusebius von Doryleum in Phrygia salutaris, ein Mann, der schon als Laie in einem Staatsamte als kaiserlicher Kommissär (agens in rebus) unberufener Weise in die nestorianischen Streitigkeiten sich einmischend seinen Eifer für Rechtgläubigkeit gezeigt hatte, wohl eben dadurch die bischöfliche Würde sich erworben haben mochte. [1]) Der Patriarch Flavian hatte bisher an den Streitigkeiten zwischen beiden dogmatischen Partheien keinen Theil genommen, und da er den mächtigen Einfluß der eutychianischen Mönchs-

---

1) In dem breviculus historiae Eutychianistarum oder den gestis de nomine Acacii aus den letzten Jahren des fünften Jahrhunderts wird nämlich von diesem Eusebius gesagt: Zelo fidei, quem etiam cum agens in rebus esset, ostendit (ipse enim Nestorium quoque in tempore reprehendit in ecclesia rem sacrilegam praedicantem). Sirmond. opp. T. II. ed. Paris. f. 760. Schon diese Worte könnten es wahrscheinlich machen, daß jener Laie, welcher den Nestorius in einer Predigt unterbrach (s. oben S. 863), kein Anderer als dieser Eusebius war, und diese Vermuthung wird bestätigt durch die Art, wie Cyrill von Alexandria und Marius Mercator sich bei der Erwähnung des oben erzählten Vorfalls ausdrücken, daß dieser Mann sich damals *noch* unter den Laien befunden (τέλων μὲν ἐν λαϊκοῖς ἔτι, qui *adhuc* inter laicos erat); denn dieses *noch* scheint anzudeuten, daß er nicht Laie blieb, was auf diesen Eusebius paßt. Nicht unwahrscheinlich ist auch Garniers Vermuthung, daß derselbe Eusebius Urheber des ersten gegen Nestorius zu Constantinopel öffentlich in der Kirche angehefteten Klagelibells war, in welchem dieser mit Paulus von Samosata verglichen wurde (s. oben S. 867). Denn es heißt zwar in der Überschrift, daß derselbe von *Geistlichen* der constantinopolitanischen Kirche herrühre, aber in der Klage selbst redet *nur Einer*, und dieser redet die Geistlichen und Laien an. Auch Leontius von Byzanz sagt l. III. c. Nestorianos et Eutychianos, daß diese Schrift herrührte von einem Eusebius, qui tunc florebat in judicandi potestate, welcher nachher aber Bischof von Doryleum wurde. Das Erste würde freilich nach dem breviculus zu berichtigen seyn, denn der agens in rebus hatte kein richterliches Amt. Hat es nun mit dieser Vermuthung seine Richtigkeit, so muß sich Eusebius als Staatsdiener schon ganz besonders mit dem Studium der kirchlichen Dogmatik beschäftigt haben, und desto mehr mußte er als Bischof dafür eifern.

parthei sowie seine eigene mißliche und gefährliche Lage gegenüber einer feindseligen Hofparthei, welcher Eutyches leicht zum Werkzeuge dienen konnte, wohl kennen mußte, so war er unter diesen Umständen am wenigsten geneigt, in solche Streitigkeiten sich einzulassen. Er suchte sie daher vielmehr im Keime zu unterdrücken, er bemühte sich, den Bischof Eusebius zum Abstehen von dieser Anklage zu bewegen. Er bat ihn, er möge sich noch einmal zu dem Abte Eutyches in sein Kloster begeben, sich mit ihm zu verständigen und mit ihm Frieden zu schließen, auf daß nicht wieder Unruhen in den Kirchen entständen. [1]) Da aber Eusebius von der Anklage nicht abtreten wollte, so wurde an Eutyches eine Vorladung erlassen. Dieser weigerte sich zuerst auf eine hochmüthige und eigensinnige Weise, der Vorladung persönlich zu folgen. Schon war man im Begriff, nach dreimaliger Vorladung den Gesetzen gemäß gegen ihn, als einen durch seine Nichterscheinung selbst sich für schuldig Erklärenden, zu verfahren, als er endlich erschien, aber nicht allein, sondern begleitet von vielen Mönchen, Soldaten und vornehmen Staatsdienern, welche ihn nicht eher aus ihrer Mitte entlassen wollten, bis man ihnen verspräche, daß er sicher wieder in sein Kloster zurückkehren werde. Zugleich erschien ein kaiserlicher Staatssekretär (Silentiarius), der Synode ein Schreiben des Kaisers vorzutragen, in welchem der so große Einfluß der Parthei des Dioskur und des Eutyches und das Mißtrauen, welches man bei dem Kaiser gegen die Synode und den Patriarchen zu erregen gewußt, sich augenscheinlich zu erkennen gab. Der Kaiser erklärte es hier für seine Willensmeinung, daß der unter der Leitung des göttlichen Geistes zu Nicäa und zu Ephesus bei der Absetzung des Nestorius von den Vätern ausgesprochene Glaube beobachtet werden und nichts,

1) Ὥστε μή τινα πάλιν ταραχὴν καὶ θόρυβον ἐγγενέσθαι ταῖς Χριστοῦ ἐκκλησίαις. S. Acta Concil. Chalc. act. I. bei Harduin. T. II. f. 111. E.

was zur Beeinträchtigung desselben dienen könnte, geschehen solle. — Diese Erklärung hatte keinen Sinn, wenn man nicht dem Kaiser schon die Besorgniß mitgetheilt hatte, daß Eutyches als Vertheidiger der zu Nicäa und zu Ephesus vestgestellten reinen Lehre verdammt werden solle. Und was den Zusatz von dem ephesinischen Concil betrifft, so war dieser, da es streitig seyn konnte, was man unter dem Namen des ephesinischen Concils verstand, noch dazu so unbestimmt ausgedrückt, daß sich, wie es die Absichten der Parthei Dioskurs verlangten, Manches hineinlegen ließ. Verstand man darunter die ungesetzliche Versammlung der cyrillischen Parthei, so konnten ja auch Cyrills Anathematismen mit hineingezogen werden. Wir bemerken hier schon denselben Plan, welchen man nachher, so lange Dioskurs Einfluß vorherrschte, consequent verfolgte.

Dieses Mißtrauen des Kaisers in die Synode zeigte sich auf eine für dieselbe gewiß schmachvolle Weise noch mehr dadurch, daß er, wie er in jenem Schreiben erklärte, es für nothwendig hielt, einen angesehenen Staatsbeamten, den Patricius Florentius, als einen von Seiten seiner Rechtgläubigkeit bewährten Mann, der Versammlung beiwohnen zu lassen, mit ausdrücklicher Anführung des Grundes, weil es sich vom Glauben handle; also sollte er nicht bloß, wie es sonst als das Geschäft des kaiserlichen Kommissärs betrachtet wurde, für die äußerliche Ordnung sorgen, sondern einen Aufseher über die Erhaltung der reinen Lehre abgeben. So beschimpfend aber auch dieses Schreiben für die Synode war, so wurde es doch mit den gewöhnlichen lauten, wiederholten Beifallsbezeugungen aufgenommen, und die Schmeichelei ging sogar so weit, den Kaiser zum Hohenpriester zu machen.[1])

Eutyches hatte die dogmatische Richtung, welche wir

---

1) Eine der Ausrufungen: „Viele Jahre dem Hohenpriesterkaiser!“ *Πόλλα τὰ ἔτη τῷ ἀρχιερεῖ βασιλεῖ.* S. Concil. Chalcedon. l. c. f. 160. D.

oben genauer bezeichnet haben; er gab vor, nur an das sich halten zu wollen, was er ausdrücklich in der heiligen Schrift gesagt finde. Er achte zwar die Aussprüche der älteren Kirchenlehrer, — erklärte er — aber als Glaubensregel könnten sie ihm nicht gelten, denn sie wären nicht vom Irrthum frei gewesen und wären zuweilen mit einander in Widerspruch.[1]) Auf alle Fragen, welche man ihm in Beziehung auf Christus vorlegte, hatte er immer die Antwort bereit: „Ich bekenne ihn als meinen Gott, den Herrn des Himmels und der Erde, ich erlaube mir nicht sein Wesen begreifen zu wollen."[2]) Endlich erklärte er, da man in ihn drang, daß er zwar vor der Menschwerdung zwei Naturen annehme, nach derselben aber nur Eine Natur bekennen könne. Eutyches wollte damit ohne Zweifel nichts Anderes sagen, als was die Anhänger des alexandrinischen Lehrbegriffs meinten, daß man zwar zwei Naturen dem Begriffe nach von einander unterscheiden, in der Erscheinung aber nur die Eine fleischgewordene Natur des Logos anerkennen müsse. Aber durch seine ungebildete Ausdrucksweise gab er freilich Denen, welche sich nur an den Buchstaben des Ausdrucks hielten, zu manchen Verkätzerungen Anlaß, als ob er eine

1) Es waren das die Worte, welche Eutyches früher in seinem Kloster zu den Abgeordneten des Concils gesprochen. Der ursprüngliche wörtliche Inhalt seiner Erklärung läßt sich freilich nicht ganz genau mit Sicherheit bestimmen. Eutyches und seine Freunde behaupteten, die Worte seyen nicht treu wiedergegeben worden. Und die Abgeordneten selbst gaben zu, daß sie Manches nicht ganz wörtlich aufgefaßt haben könnten. Doch hatte die Parthei des Eutyches auch ein besonderes Interesse, Manches, was dem Kirchenautoritätsglauben zu frei ausgedrückt scheinen und was den Bischöfen Anstoß geben konnte, nicht als treu wiedergegeben anzuerkennen. Es erhellt offenbar aus der Vergleichung, daß der Unterschied zwischen der ursprünglichen Form des Ausdrucks, dessen sich Eutyches bedient hatte, und der Weise, wie seine Erklärung in den Akten des Concils zu Constantinopel dargestellt worden, kein bedeutender seyn konnte. S. Harduin. T. II. f. 182.

2) Φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω.

Präexistenz der Menschheit Christi annehme u. dergl. Ferner war Eutyches gewohnt, den Körper Christi den Körper Gottes zu nennen, und obgleich er nicht läugnete, daß Christus einen menschlichen Körper habe, so schien es ihm doch mit jener Würde desselben als Körper Gottes in Widerspruch zu stehen, ihn den übrigen menschlichen Körpern an Wesen gleich (ὁμοούσιος) zu nennen. Ein gewisses mißverstandenes unklares Gefühl der Ehrfurcht hielt ihn davon zurück. Zwar wollte er sich wohl dazu verstehen, sich auch so auszudrücken, wie es die Synode verlangte, obgleich er bisher sich nie so ausgedrückt, aber doch wollte er über die entgegengesetzte Ausdrucksweise, welche ihm eigentlich als die richtigere erschien, kein Verdammungsurtheil aussprechen. Da er nun zur Anerkennung der beiden Naturen in Christo, sowie zur Einstimmung in jene Verdammungsformel sich nicht verstehen wollte, so fällte die Synode über ihn das Urtheil, daß er aller seiner geistlichen Würden entsetzt und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sey.

Flavian, der, wie wir oben bemerkten, gleich von Anfang an nicht ohne Besorgniß in diese ganze Sache sich eingelassen hatte, mußte die Gefahr wohl kennen, in die er sich durch ein solches Verfahren gegen das Haupt einer am Hofe so viel vermögenden und mit dem mächtigen Patriarchen von Alexandria verbundenen Mönchsparthei stürzte. Schon als das Haupt dieser Mönchsparthei, welche sich unter den nestorianischen Streitigkeiten so einflußreich bewiesen hatte, war Eutyches ein gefährlicher Mann. [1]) Dazu

---

1) S. die Anklage eines alexandrinischen Presbyters gegen Dioskur bei Harduin. T. II. f. 332. Von dem Romus wird hier gesagt: *Τότε τὰ τῆς οἰκουμένης ἐν χερσὶν ἔχοντι πράγματα.* Auch Theodoret erhielt Beweise von der ungünstigen Gesinnung des Patriciers Romus gegen seine Parthei, da er ihm auf zwei Briefe nicht geantwortet. S. ep. 96.

Eusebius von Dorylaeum zeigt durch eine merkwürdige Äußerung während der Verhandlungen zu Constantinopel, wie sehr er die Macht des Eutyches zu fürchten Ursache hatte. „Ich fürchte sein Umherlaufen, — sagt er — ich bin arm, er hat Geld, er droht mir mit dem Exil, schon

kam nun aber noch, daß die mächtigsten Männer des Hofes, wie der damals am meisten vermögende Eunuch und Oberkammerherr Chrysaphius und ein andrer der angesehensten Staatsbeamten, Nomus, mit dem Patriarchen Dioskur in enger Verbindung standen und sich zum Dienste seiner Zwecke von ihm gebrauchen ließen, daß Chrysaphius ein persönlicher Freund des Eutyches war, indem er in ihm seinen Pathen verehrte, [1]) und ein Feind des Patriarchen Flavian, bei welchem seine Habsucht nicht so gut ihre Rechnung fand, wie bei einem Dioskur. [2]) Chrysaphius war das Haupt einer dem Einflusse der Pulcheria, der Schwester des Kaisers, entgegengesetzten Hofparthei, und diese war eine Gönnerin Flavians. Nachdem es nun dem Chrysaphius gelungen war, sich mit der Kaiserin Eudokia gegen die Pulcheria zu verbinden und diese ihres Einflusses zu berauben, sie endlich von dem Hofe ganz zu entfernen, so hatte er alle Macht gegen den Patriarchen in seiner Hand. Wohl mochte daher der ganze Streit, wenn nicht durch geheime Künste von ihm und Dioskur angeregt, doch ihm willkommen seyn zur Ausführung eines früher entworfenen Planes.

Die Art, wie Eutyches vor der Versammlung erschien,

---

malt er mir die Oase vor." *Δέδοικα αὐτοῦ τὴν περιδρομὴν, ἐγὼ πένης εἰμὶ, ἐξορίαν μοι ἀπειλεῖ, χρήματα ἔχει, ἀναζωγραφεῖ μοι ἤδη τὴν Ὄασιν.* S. Concil. Chalc. bei Harduin. T. II. f. 162. C.

1) S. Liberat. breviar. c. 11.

2) S. Theophan. Chronograph. ed. Venet. f. 68. Chrysaphius hatte, wie dieser Geschichtschreiber erzählt, den Kaiser aufgefordert, sich von dem Patriarchen Flavian bei seinem Amtsantritte ein Geschenk in Gold (*εὐλογία*) zu erbitten. Flavian schickte ihm ein bischöfliches Geschenk, geweihte Brodte (*εὐλογία* in einem andern Sinne), womit aber Chrysaphius nicht zufrieden war. Da man bei dem Theophanes l. c. eine Spur davon findet, daß Flavian sich der von Dioskur verfolgten alexandrinischen Geistlichen, der Verwandten Cyrills, gegen Chrysaphius, welcher der Wuth des Dioskur und seiner eigenen Habsucht hier diente (s. Harduin. l. c.), angenommen hatte, so mögen wir wohl auch darin eine Ursache von dem Hasse Beider gegen Flavian finden.

zeugt ja davon, daß er sich auf eine mächtige Parthei rechnen zu können bewußt war. So erkannte man auch in fernen Gegenden, wie viel Flavian durch diese Handlungsweise gewagt hatte. Die Vertheidiger der Lehre von den beiden Naturen in Syrien sahen hier einen Triumph der Wahrheit, welchen sie dem über die Furcht vor menschlicher Macht siegreichen Eifer und Muth Flavians verdankten, und sie bezeigten ihm ihre Theilnahme und Freude darüber. [1])

Eutyches aber wandte sich mit einer Bittschrift an den Kaiser und verlangte eine neue Untersuchung. Er suchte zu zeigen, daß man in dem Verfahren gegen ihn die gesetzlichen Formen verletzt, schon im Voraus, ehe man ihn verhört, das Verdammungsurtheil fertig gehabt, daß man bei der Abfassung der Protokolle sich manche Untreue erlaubt habe. Der Kaiser nahm die Bittschrift an und verordnete eine Revision der früheren Verhandlungen. Da aber Flavian bei aller Ehrerbietung, welche er dem Kaiser erwies, doch durch die Furcht vor der kaiserlichen Macht in seinem richterlichen Verfahren sich durchaus nicht bestimmen ließ, so war das Ergebniß der Revision die Bestätigung des über den Eutyches ausgesprochenen Urtheils.

Dies war jedoch keineswegs das Ende der Sache, vielmehr nur der Anfang größerer und allgemeinerer Bewegungen in der orientalischen Kirche. Eutyches hatte schon während der Verhandlungen zu Constantinopel eine Äußerung fallen lassen, aus der man seine weitergehenden Absichten erkennen konnte, indem er sagte, er wolle zwei Naturen in Christo bekennen, wenn auch die Bischöfe von Alexandria und Rom dies gutheißen würden. Die Denkart seines Bundesgenossen Dioskur kannte er ja, und von dem römischen Bischof erwartete er Beistimmung nach der Art, wie dessen Vorgänger in dem Kampfe mit Nestorius an diese Mönchsparthei sich angeschlossen hatten. Aber er be-

1) S. Theodoret. ep. 11.

dachte nicht, daß eine Opposition gegen die Lehre des Nestorius auch von einem andern Standpunkte als dem monophysitischen stattfinden konnte. Eutyches selbst wollte jene Äußerung als eine Appellation an ein allgemeines, mit Zuziehung auch der beiden anderen Patriarchen zu versammelndes Concil angesehen haben. Diese Appellation an ein allgemeines Concil war von jetzt an der Punkt, welchen er stets im Auge behielt. Darauf trug er in seinem Briefe an den römischen Bischof Leo den Großen an, indem er darüber klagte, daß der Nestorianismus von Neuem um sich greife. Dies verlangte er auch von dem Kaiser, und da dieser schon von Alexandria her darauf aufmerksam gemacht worden, daß zur Unterdrückung des wiederaufkeimenden Nestorianismus neue, kräftige Maaßregeln erfordert würden, war er daher leicht geneigt, die Bitte des Eutyches zu erfüllen. Schon als die Revision dieser Sache zu Constantinopel von dem Kaiser verordnet worden, wurden zugleich Veranstaltungen getroffen zur Versammlung eines allgemeinen Concils, welches das entscheidende Urtheil über alles Streitige fällen sollte. [1])

Flavian aber wünschte die Versammlung eines solchen neuen Concils zu hintertreiben; nach seiner Ansicht bedurfte es keines solchen, da die bisherige Kirchenlehre genugsam gegen Eutyches entschied. Was freilich nicht Jedem einzuleuchten brauchte, denn es war wenigstens in den öffentlichen kirchlichen Bestimmungen über die streitigen Fragen nichts ausdrücklich entschieden, da die Auflösung des Gegensatzes zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Kirchenlehre noch durch keine öffentlichen Bestimmungen vermittelt, der mit Cyrill geschlossene Vergleich, welcher als

---

1) Die Äußerung eines Bischofs, woraus man sieht, daß alles Dies nur eine provisorische Verhandlung seyn sollte: *Εἰ καὶ τὰ μάλιστα οἰκουμενικὴ ἐκελεύσθη γενέσθαι σύνοδος καὶ πεφύλακται τὰ καιριώτερα τῶν πραγμάτων ἐν ἐκείνῃ τῇ συνόδῳ καὶ μετεστάλησαν πολλοί.* S. Concil. Chalc. bei Harduin. T. II. f. 176. D.

eine solche Vermittelung gelten konnte, von Anfang an durch die verschiedenen Partheien verschieden gedeutet worden. Sicher konnte man unter den vorhandenen Bewegungen der Gemüther, von denen wir oben gesprochen haben, bei der bekannten Gesinnung Dioskurs und dem mächtigen Einflusse seiner Parthei, welche auch die Parthei des Eutyches war, von einer neuen allgemeinen Synode nichts Gutes erwarten. Flavian forderte daher auch den römischen Bischof Leo den Großen auf, durch sein Ansehn mit dahin zu würken, daß die Versammlung des allgemeinen Concils nicht zu Stande käme, auf daß nicht alle Kirchen beunruhigt würden. [1]) Diese Worte zeigen, welche Aussichten dieses Concil eröffnete, und das waren die Erwartungen aller unbefangenen und für das Beste der Kirche aufrichtig besorgten Männer.

Aber Flavian vermochte, was er wollte, nicht zu erreichen; der Kaiser konnte ihm die Verdammung des Eutyches, welche von Anfang an gegen seinen Willen geschehen war, nicht verzeihen, und er verband sich eben deshalb desto mehr mit der Gegenparthei, unter deren Herrschaft das allgemeine Concil stehen sollte.

Die Art, wie dieses neue allgemeine Concil, das zweite allgemeine Concil zu Ephesus, das sich i. J. 449 zu Ephesus versammeln sollte, von Anfang an durch den Kaiser angekündigt, und die Art, wie der Gang der Verhandlungen desselben angeordnet wurde, alles Dies konnte nur dazu dienen, jene im Voraus gefaßten Besorgnisse zu bestätigen; denn es zeigte sich deutlich, daß der Kaiser mit dem Dioskur ganz einverstanden war und daß die Versammlung nur von dem Letzten und von dessen Parthei als Werkzeug zur Vollziehung eines bereits fertig gemachten Planes gebraucht werden sollte. In seiner an die Synode gerichteten Sacra erklärte der Kaiser: da der Patriarch Flavian einen Streit über die Glaubenslehre mit dem Abte Eutyches erregt, habe

---

1) Ὥστε μὴ τὰς ἁπανταχοῦ ἐκκλησίας διαταραχθῆναι.

er, der Kaiser, sich viele Mühe gegeben, die begonnenen Unruhen zu unterdrücken, und deshalb oft zu dem Patriarchen geschickt; denn man habe nach seiner Überzeugung an dem von den Vätern zu Nicäa überlieferten und zu Ephesus bestätigten reinen Glauben genug. Weil aber der Patriarch durch seine wiederholten Aufforderungen sich doch nicht habe wollen bewegen lassen, von diesen Streitigkeiten abzustehen, so habe es der Kaiser nicht für sicher gehalten, einen solchen Streit über den Glauben ohne Zuziehung der angesehensten Bischöfe aus allen Gegenden verhandeln zu lassen; deshalb sey dieses allgemeine Concil versammelt worden, um Alles von Neuem zu untersuchen, um jede teuflische Wurzel auszurotten,[1]) die Anhänger der Lästerungen des gottlosen Nestorius aus den Kirchen auszustoßen und zu verordnen, daß die orthodoxe Lehre unerschütterlich vest beobachtet werde. Dioskur wurde vom Kaiser zum Präsidenten des Concils ernannt, und zur Seite sollten ihm stehen der Bischof Juvenalis von Jerusalem und der Bischof Thalassius von Cäsarea in Kappadocien. Das Letzte war jedoch auf eine solche Art ausgesprochen, welche deutlich genug die Voraussetzung enthielt, daß sie sich nur als Werkzeuge Dioskurs gebrauchen lassen sollten; denn es war von jenen beiden Bischöfen gesagt, daß sie und alle solche warme Freunde der Orthodoxie mit dem Dioskur einverstanden seyn würden. Die Richter des Eutyches, wie der Patriarch Flavian, sollten der Synode beiwohnen, aber nicht als Richter und nicht als Stimmgeber, sondern um die Entscheidung des Concils, welches von Neuem die Sache untersuchen sollte, zu vernehmen. Schon in dem ersten Ausschreiben des Concils hatte der Kaiser verordnet, daß Theodoret nur in dem Falle auf der Synode erscheinen solle, wenn die ganze Versammlung es für gut halten würde; falls aber eine Verschiedenheit der Meinungen in

---

1) Πᾶσαν διαβολικὴν ἐκκόψαι ῥίζαν, d. h., wie es auch gleich erklärt wird, die teuflische Ketzerei des Nestorius.

62 *

dieser Hinsicht stattfände, so sollte er ausgeschlossen bleiben. Dadurch war schon deutlich genug vorausgesagt, daß Theodoret nicht werde zugelassen werden. Doch fürchtete man noch zu sehr den Einfluß der verdienten Achtung, in welcher dieser treffliche Mann bei Vielen stand. Deshalb erklärte der Kaiser in dem an Dioskur erlassenen Schreiben, wodurch er ihn zum Präsidenten der Versammlung ernannte, „weil es wohl geschehen könne, daß manche nestorianisch Gesinnte sich alle Mühe geben würden, um es auf alle Weise durchzusetzen, daß Theodoret der Versammlung beiwohne, deshalb solle nur Dioskur darüber die Entscheidung haben; denn Diejenigen, welche zu der zu Nicäa und nachher zu Ephesus vestgestellten Glaubenslehre etwas hinzuzusetzen oder von derselben etwas hinwegzunehmen wagten, sollten auf der Synode gar keine Stimme haben, sondern dem Richterspruch derselben vielmehr unterworfen seyn." Während daß so alle Gegner der alexandrinischen Glaubenslehre deutlich genug als Nestorianer von der Synode ausgeschlossen wurden, wurde hingegen die andere Parthei auf ganz willkührliche Weise begünstigt. Der Kaiser verordnete, „weil in manchen Gegenden des Orients die rechtgläubigen Archimandriten [1]) mit den Bischöfen, welche von der nestorianischen Gottlosigkeit angesteckt seyn sollten, in Streit seyen, so solle der Abt Barsumas, als der Repräsentant jener ersteren, Sitz und Stimme auf dem Concil haben." Der Kaiser hatte zwei Staatsbeamte, wie er erklärte, durch ihre Rechtgläubigkeit bewährte Männer, ausgewählt, um als seine Bevollmächtigte den Verhandlungen beizuwohnen. In der ihnen gegebenen Instruktion wurde ihnen gesagt, „daß, wenn sie wahrnehmen sollten, daß Einer zum Nachtheil des heiligen Glaubens Unruhen errege, so sollten sie einen Solchen in sichere Verwahrung bringen und dem Kaiser darüber berichten." Das heißt also, daß sie be-

1) Eben jene Parthei, mit der, wie wir früher bemerkten, Theodoret und seine Freunde so viel zu kämpfen hatten.

rechtigt seyn sollten, alle Diejenigen zu entfernen, welche in der Opposition gegen den alexandrinischen Monophysitismus frei ihre Überzeugung auszusprechen wagten.

Solchen Anordnungen entsprach der Verlauf dieses mit Recht durch den Beinamen der Räubersynode (*σύνοδος ληστρικὴ*) in der Kirchengeschichte gebrandmarkten Concils. Dioskur herrschte hier durch seine alle Andere überschreiende Stimme, durch den Einfluß der kaiserlichen Kommissäre, mit deren Macht er drohen konnte, durch die fanatische Wuth seiner ägyptischen Parthei, wie auch besonders der großen Schaar jener den Barsumas begleitenden Mönche, deren wildes Geschrei wohl alle Gewaltthaten befürchten lassen konnte, durch den Schrecken, welchen die Schaar der rüstigen Krankenwärter [1]) und der Soldaten, welche in die Versammlung eingelassen wurden, um den Widerspenstigen zu drohen, vor sich her verbreiteten [2]) — und endlich durch die Feigheit oder Charakterlosigkeit so vieler Bischöfe, welchen die Wahrheit nicht das Höchste war. Nichts konnte mit dem Geiste des Evangeliums mehr in Widerspruch stehen, als der die herrschende Parthei dieses Concils beseelende Fanatismus für dogmatische Begriffsformeln, in denen man den Christus, welcher Geist und Leben ist, zu haben wähnte, obgleich man ihn durch Gesinnung und Handeln verläugnete. Theodoret erzählt, [3]) daß, als der Versammlung ein Klaglibell gegen einen Bischof übergeben wurde, den man der Unkeuschheit und mancher anderen lasterhaften Handlungen beschuldigt hatte, Dioskur als Präsident diese

1) Parabolanen; s. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 326.

2) Der Bischof Basilius von Seleucia in Isaurien sagte auf dem Concil zu Chalcedon zu Dioskur, um das, was er auf dem Concil zu Ephesus im Widerspruch mit seiner Überzeugung gethan hatte, zu entschuldigen: *Πολλὴν ἐπέστησας ἡμῖν τότε ἀνάγκην τὴν μὲν ἔξωθεν, τὴν δὲ ἔνδοθεν, τὴν δὲ ἀπὸ τῆς γλώσσης σου· εἰςέτρεχον γὰρ εἰς τὴν ἐκκλησίαν στρατιῶται μετὰ ὅπλων, καὶ εἰστήκεισαν οἱ μονάζοντες μετὰ Βαρσουμᾶ καὶ οἱ παραβαλανεῖς καὶ πλῆθος ἄλλο πολύ.* S. Concil. Chalc. act. I. bei Harduin. T. II. f. 213.

3) Ep. 147 ad Joannem Germaniciae. T. IV.

Anklage zurückwies, indem er sagte: „Wenn ihr eine Anklage gegen seine Orthodoxie habt, nehmen wir sie an, denn wir sind nicht hierhergekommen, über Unkeuschheit zu richten." Charakteristisch sagt Theodoret bei dieser Gelegenheit von ihnen, sie hätten so gehandelt, als ob Christus nur eine Glaubenslehre vorgeschrieben, für das Leben aber keine Gesetze gegeben hätte. [1]) Einige Beispiele aus den Verhandlungen mögen zum Belege dieser Schilderung dienen.

Der Plan, nach welchem Dioskur selbst auf diesem Concil handelte, war derselbe, den er bisher durch Andere, welche ihm zu Organen dienten, verfolgt hatte, der Plan, Alles, was dem alexandrinischen Lehrbegriff entgegenstand, als eine über die nicenisch-ephesinischen Lehrbestimmungen hinausgehende häretische Neuerung zu verdammen. Er eröffnete die Verhandlungen mit der Erklärung, das Concil zu Nicäa und das Concil zu Ephesus hätten beide denselben Glauben vestgestellt, es sey hier Alles auf eine unwandelbare Weise vestgesetzt worden, verdammt sey, wer, was dort bestimmt worden, wieder aufrühre und einer neuen Prüfung unterwerfen wolle. Dieser Antrag wurde mit solchen Ausrufungen des Beifalls aufgenommen: „Darauf beruht das Heil der Welt! Heil dem Bischof Dioskur, dem großen Wächter des Glaubens!" Darauf citirte er die Stelle 1. Samuel. 2, 25, aus welcher man die verkehrte Unterscheidung zwischen Sünden gegen Gott und gegen Menschen und den verkehrten Grundsatz, daß Häresieen weit schwerere Versündigungen seyen als alle andere, abgeleitet hatte. Und er setzte dann hinzu, dies auf den gegenwärtigen Fall anwendend: Wenn nun also der heilige Geist den Vätern beigewohnt und das, was bestimmt worden, bestimmt hat, so beweist sich, wer hier etwas verändert, als Verächter der göttlichen Gnade. Auch dies wurde „als Stimme des heiligen Geistes," wie die Synode in ihren Beifallsausrufungen sich aussprach, aufgenommen.

---

1) S. oben.

Der Ausdruck, daß Christus in zweien Naturen bestehe, war schon hinreichend, eine so große Bewegung hervorzubringen, daß alle ägyptischen Bischöfe und die ganze Schaar der den Barsumas begleitenden Mönche ausriefen: „Wer von zweien Naturen redet, den schneidet selbst entzwei. Wer von zwei Naturen redet, ist ein Nestorius.“ Als eine Erklärung des Bischofs Eusebius von Dorylеum über die beiden Naturen in Christo vorgetragen wurde, riefen viele Stimmen: „Verbrennt den Eusebius, er werde lebendig verbrannt. Wie er Christus zerschnitten hat, so werde er zerschnitten.“ [1]) Solche Ausrufungen bei dem Anblicke der Soldaten und der wüthenden Mönche waren wohl hinlänglich, um Viele, welche sonst in die Anträge Dioskurs nicht würden eingestimmt haben, zu betäuben, sie ihrer Besinnung zu berauben und sie wie gegen ihren Willen fortzureißen, daß sie das Vorgesagte nachsprachen. [2])

Zwar hatten nachher auf dem Concil zu Chalcedon die Bischöfe, welche jenem ephesinischen beigewohnt, wohl Ursache, die dort vorgefallenen Gewaltthaten auf eine übertriebene Weise darzustellen, um ihre frühere Handlungsweise dadurch zu beschönigen, es finden sich auch manche Widersprüche in ihren Aussagen; es erhellt aber doch, daß manche Gewaltthaten, die Unterzeichnung der Conciliumsbeschlüsse zu erzwingen, angewandt wurden, daß man Bischöfe den ganzen Tag in der Kirche eingeschlossen hielt, durch Soldaten und Mönche ihnen drohte, bis sie unterzeichnet hatten, daß man noch unbeschriebene Papiere, auf welche man nachher schreiben konnte, was man wollte, zur Unterzeichnung ihnen vorlegte. [3])

---

1) S. Concil. Chalc. act. I. bei Harduin. T. II. f. 161. E.

2) Ein Bischof Basilius von Seleucia sagt selbst nachher zu seiner Entschuldigung auf dem Concil zu Chalcedon: *Τοσοῦτος ἐγένετο κρότος, ὥστε πάντων ἡμῶν τιναχθῆναι τὴν ψυχήν . . . . ὀχλύος δὲ πληρωθεὶς εἶπον.* L. c. f. 102.

3) L. c. f. 94. Auch Theodoret sagt bald nach diesen Vorfällen: *Τῶν συνεληλυθότων οἱ πλεῖστοι βιασθέντες συνέθεντο.* Ep. 142.

Nachdem Dioskur jenes Princip von der alleinigen Geltung des nicenisch-ephesinischen Symbols durchgesetzt hatte, wurde nun auch der auf dem ersten Concil zu Ephesus vestgesetzte Canon von Neuem bestätigt, daß „wer etwas von diesen Bestimmungen Verschiedenes lehre oder einzuführen suche, wenn er Bischof oder Geistlicher sey, seiner geistlichen Ämter entsetzt, wenn er Laie sey, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen seyn sollte." Dies Gesetz wurde sodann ganz willkührlich ohne weitere Untersuchung auf die Bischöfe Flavian und Eusebius angewandt. Weil diese von jenen Bestimmungen fast überall abweichend in allen Gegenden Unruhe und Ärgerniß erregt hätten, so seyen sie von selbst in jene vestgesetzten Strafen verfallen und von ihren geistlichen Ämtern entsetzt. [1]) Viele, welche sich durch Furcht bewegen ließen, diesen Urtheilssprüchen beizutreten, beruhigten ihr Gewissen mit der Vorstellung, daß doch keine neue Lehre, der man beistimmen solle, aufgeworfen worden, denn es war ja nur von dem Vesthalten der nicenisch-ephesinischen Lehrformel die Rede. Sie wollten es sich

---

1) Als jener Canon von Dioskur vorgetragen wurde, bemerkten manche Bischöfe sogleich, daß die Absetzung Flavians die dabei zum Grunde liegende Absicht sey. Als nun darauf Dioskur würklich auf diese Absetzung antrug, standen mehrere Bischöfe auf und baten ihn, seine Kniee umfassend, von diesem Urtheile abzustehen. Einer der Bischöfe führte den charakteristischen Grund an: Auch er habe ja Presbyteren und müsse sich also hüten, um eines Presbyters willen einen Bischof entsetzen zu lassen. Aber Dioskur blieb hartnäckig; eher wollte er sich die Zunge abschneiden lassen, — sagte er — als ein anderes Urtheil fällen, und er drohte mit den kaiserlichen Kommissären. Dioskur behauptete zwar, daß diese ganze von einigen Bischöfen auf dem Concil zu Chalcedon gegebene Schilderung der Sache falsch sey, und er berief sich auf Zeugen. Aber er konnte leicht selbst vergessen haben, was er in heftiger Leidenschaft gesagt hatte, und natürlich, daß solche Dinge von seinen Notaren nicht zu Protokoll genommen wurden. Manches in jenen Aussagen trägt wenigstens ein zu charakteristisch bestimmtes Gepräge, als daß man es für erdichtet halten sollte. S. Concil. Chalc. act. I. bei Harduin. T. II. f. 216.

aber nicht deutlich machen, daß doch Flavian und Eusebius nur aus dogmatischen Gründen entsetzt worden. [1]) So traten die Bischöfe, welche selbst an dem Concil zu Constantinopel unter Flavian Theil genommen hatten, diesen Beschlüssen bei. Selbst Derjenige, welcher durch den Platz, den er in der Kirche einnahm, an der Spitze der Orientalen stand, der Patriarch Domnus von Antiochia, ließ sich zum Beitritt bewegen, uneingedenk der Warnungen, welche ihm der treffliche Theodoret, weise in die Zukunft blickend, als die Eröffnung des Concils bevorstand, gegeben hatte. [2]) Aber dies Nachgeben konnte ihm nichts helfen, Dioskur konnte ihm darum doch seine Opposition gegen die cyrillischen Anathematismen nicht verzeihen, und da er durch Krankheit genöthigt worden, sich von dem Concil zu entfernen, wurde auch über ihn nachher das Absetzungsurtheil ausgesprochen. [3]) Dasselbe Urtheil traf den Theodoret und mehrere andere der würdigsten Bischöfe des Orients.

Durch ein kaiserliches Edikt wurde Theodoret auch aus seinem Kirchensprengel entfernt, und er mußte sich in das Kloster, wo er seine erste Bildung erhalten hatte, zurückziehen. Seine Feinde legten es darauf an, daß er selbst an dem Nothwendigen Mangel leiden sollte, und Manche fürchteten zu sehr die Macht der herrschenden Parthei, um sich seiner anzunehmen. [4]) Es gab aber auch fromme Bischöfe, welche in ihren Liebeserweisungen gegen den für die

---

1) *Μηδεμίαν γεγενῆσθαι περὶ τὸ δόγμα καινοτομίαν.* Ep. 147.

2) S. Theodoret. ep. 112. Theodoret machte hier den Patriarchen mit Recht darauf aufmerksam, daß aus allen bisherigen Concilien nichts Gutes erfolgt sey.

3) S. Liberatus c. 12. Dioskur benutzte gegen ihn Briefe, in welchen er sich gegen die Anathematismen wohl noch gemäßigt genug (eo quod essent obscura) erklärt hatte.

4) Er selbst schreibt ep. 134: *Εἰ πάντες ταύτην ἐζήλωσαν τὴν ὠμότητα, οὐδὲν ἕτερον ὑπελείπετο, ἢ ζῶντας μὲν ὑπ' ἐνδείας ἀναλωθῆναι, τελευτήσαντας δὲ μὴ τάφῳ παραδοθῆναι, ἀλλὰ κυνῶν καὶ θηρῶν γενέσθαι βοράν.*

Wahrheit leidenden Mann mit einander wetteiferten. Theodoret, der an die Einschränkung seiner sinnlichen Lebensbedürfnisse gewöhnt, nur sehr Weniges zur Befriedigung derselben brauchte, wies die meisten Gaben zurück, indem er seinen Freunden schrieb, „daß der Gott, welcher auch den Raben reichliche Nahrung gebe, den nothwendigen Unterhalt ihm bisher darreiche." [1]) Wenn wir unter so vielen Bischöfen des Orients von der einen Seite Herrschsucht und Gewaltthätigkeit, von der andern Seite knechtischen Sinn und Feigheit walten sehen, macht der Anblick der über alle Menschenfurcht erhabenen Standhaftigkeit, der Seelenruhe unter allen Stürmen, der Glaubenszuversicht im Kampfe für die Wahrheit bei einem Theodoret einen desto erfreulicheren Eindruck. [2])

---

1) Ep. 123.

2) Einige aus seinen Briefen ausgehobene Züge mögen hier zum Beleg dienen. Als er zuerst die Nachricht von seiner Verurtheilung erhielt, schrieb er ep. 21: „Alle Leiden, welche uns um der göttlichen Lehre willen treffen, sind uns sehr willkommen. Es kann nicht anders seyn, wenn wir wahrhaft glauben an die Verheißungen des Herrn, daß dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht werth sey, die an uns soll offenbaret werden, Röm. 8, 18. Und was sage ich von dem Genusse der zukünftigen Güter? Denn wenn auch dem für die Wahrheit Kämpfenden gar keine Belohnung verliehen wäre, so wäre doch die Wahrheit an und für sich selbst schon genug, ihre Freunde dazu zu bewegen, allen Gefahren für dieselbe mit allen Freuden entgegenzugehen." Er entwickelt darauf schön aus den Briefen des Apostels Paulus, aus den Stellen Röm. 8, 35—38, wie der Apostel keinen Lohn verlangt, sondern die Liebe zum Heiland selbst ihm mehr als aller Lohn gewesen sey. — Die in den Schriften der antiochenischen Kirchenlehrer besonders hervorstrahlende Lehre von der reinen, uneigennützigen Liebe. — Diejenigen, welche ihm riethen zu schweigen und sich in die Zeit zu fügen — eine sogenannte *οἰκονομία* — wies er zurück, indem er ihnen die Aufforderungen der heiligen Schrift zur freien Verkündigung der Wahrheit entgegenhielt, und er erinnerte sie an die beherzigenswerthe Wahrheit, daß die übrigen Kardinaltugenden ohne die Tapferkeit nichts vermöchten, ep. 122. Indem er das bevorstehende Gericht Gottes über die Urheber des Unrechts vorhersagte, wünschte er nur, daß sie selbst früher von dem Unrecht ab-

So hatte denn nun die Parthei Dioskurs durch die Macht des Hofes die orientalische Kirche unterdrückt. Die Einen veränderten ihren Glauben nach dem Wechsel der Umstände und beugten sich vor der herrschenden Parthei,[1]) Andere, wenn auch für sich selbst der Wahrheit treu, wagten doch nicht zur Vertheidigung derselben ihre Stimme zu erheben. Die Männer freien und furchtlosen Geistes waren von ihren Gemeinden vertrieben und verbannt. In dieser traurigen Lage blieb der unterdrückten orientalischen Kirche nur Eine Zuflucht übrig, die Zuflucht zur abendländischen Kirche, welche von dem Einflusse der politischen Macht frei geblieben und von allen diesen Kämpfen nicht berührt worden war, und besonders zu dem Bischof der alten Welthauptstadt, durch dessen mächtigen Einfluß am römischen Kaiserhofe man auch Hülfe von dorther zu erhalten hoffen konnte.

Jenen so bedeutenden Platz in der Kirche nahm damals ein Mann von großem Charakter, ausgezeichneter Kraft und Festigkeit ein, Leo der Große. Dieser war von Anfang an in die Theilnahme an diesen Streitigkeiten hineingezogen worden. Zuerst hatte sich Eutyches, nachher Flavian an ihn gewandt. Sobald er genaue Nachricht von dem Gegenstande des Streites mit dem Eutyches erhalten, stimmte er in das Verdammungsurtheil über die Lehre desselben ein, und er äußerte nur den Wunsch, daß man mit Milde den Eutyches zum Widerruf zu bewegen suche und, wenn er dazu sich verstehe, ihm Verzeihung zu Theil werden lasse. Er schrieb nachher an Flavian einen in der Geschichte der Glaubenslehre epochemachenden Brief, in

---

stehen möchten, „damit wir nicht, wenn wir sie Strafe leiden sehen, sie zu betrauern genöthigt werden," ep. 124. „Was ist ohnmächtiger als Diejenigen, denen die Wahrheit fehlt," schrieb er ep. 129.

1) Von Solchen sagt Theodoret ep. 147: *Ποῖοι πολύποδες οὕτως πρὸς τὰς πέτρας τὴν οἰκείαν ἐναλλάττουσι χρόαν ἢ χαμαιλέοντες πρὸς τὰ φύλλα τὸ χρῶμα, ὡς οὗτοι τὴν γνώμην πρὸς τοὺς καιροὺς μεταβάλλουσιν;*

welchem er die Norm zur Entscheidung jener Streitigkeiten geben wollte, indem er die Lehre von Einem Christus als Einer Person in zwei ihre eigenthümlichen Eigenschaften unverändert beibehaltenden, aber in Gemeinschaft mit einander würkenden Naturen ausführlich entwickelte, und auf diesen Brief wies er von nun an immer hin. Da ihn der Kaiser Theodosius zur Theilnahme an dem ephesinischen Concil aufgefordert hatte, sandte er als seine Abgeordneten den Bischof Julius von Puteoli, den Presbyter Renatus, den Diakonus Hilarus und den Notar Dulcitius dahin ab. Diese Abgeordneten waren Zeugen der Gewaltthätigkeiten, welche auf jener Synode verübt wurden, sie spielten aber daselbst eine sehr unbedeutende Rolle; vergebens suchten sie auch nur das durchzusetzen, daß ihnen den Brief Leo's öffentlich vorzulesen erlaubt wurde. Ohne es ihnen geradezu abzuschlagen, wußte es der hier herrschende Dioskur doch immer geschickt zu hintertreiben. [1]) Da der Patriarch

1) Dioskur hatte zuerst selbst darauf angetragen, daß der Brief vorgelesen werden solle, obgleich es ihm wohl nicht Ernst damit war. Darauf aber sagte der erste Sekretär der alexandrinischen Kirche (primicerius notariorum), der Presbyter Johannes, welcher die officiellen Urkunden vorzutragen hatte, er habe die kaiserliche Sacra an das Concil in Händen. Die Ehrfurcht vor dem Kaiser erforderte nun, daß dieses Schreiben zuerst vorgelesen wurde, und der Brief Leo's wurde darüber vergessen. S. Concil. Chalc. act. I. bei Harduin. T. II. f. 90. Als nachher davon die Rede war, daß die Akten der σύνοδος ἐνδημοῦσα, von welcher Eutyches verbammt worden, vorgelesen werden sollten, und die römischen Abgeordneten gefragt wurden, ob sie auch damit zufrieden seyen, erklärten sie sich einverstanden, unter der Bedingung, daß zuerst Leo's Brief an Flavian vorgelesen werde. Nun erklärte aber Eutyches, die römischen Abgeordneten seyen ihm verdächtig, denn sie seyen nach ihrer Ankunft bei dem Patriarchen Flavian abgestiegen, sie hätten bei ihm gefrühstückt, seyen häufig bei ihm zusammengekommen, und Flavian habe ihnen alle mögliche Ehre erwiesen. Er müsse daher verlangen, daß, wenn sie auf etwas Ungerechtes gegen ihn antrügen, dies ihm nicht zum Nachtheil gereichen dürfe. Der Bischof Dioskur erklärte darauf, allerdings sey es billig, daß zuerst jene Akten vorgelesen würden, und dann solle die Vorlesung des Briefes darauf folgen. Aber nachdem dies ge-

Flavian gegen die Rechtmäßigkeit des von dem ephesinischen Concil gefällten Urtheils protestirte, hätte der römische Diakonus den Muth, in diese Protestation einzustimmen, [1]) und Flavian übergab ihm eine Appellation an ein größeres in Italien zu versammelndes Concil. Es gelang dem Hilarus, den Gewaltthätigkeiten Dioskurs zu entfliehen und auf Umwegen nach Rom zu kommen, wo er seinem Bischof von der Verhandlungsweise des ephesinischen Concils eine treue Schilderung entwarf und ihm die Appellation übergab. [2]) Auch der Bischof Theodoret nahm durch einen merkwürdigen Brief [3]) zu einer solchen Appellation seine Zuflucht.

Es würkten nun manche verschiedenartige Triebfedern bei dem Bischof Leo zusammen, um von jetzt an die Art, wie er an diesen Angelegenheiten Theil nahm, zu bestimmen. Von der einen Seite trieb ihn der Eifer für die reine Lehre, die Theilnahme an der unterdrückten Unschuld, der Unwille über das ungeistliche Verfahren zu Ephesus, von der andern Seite die ihn schon ganz erfüllende Idee, daß ihm als dem Nachfolger Petri eine gewisse Aufsicht und ein Gericht über die ganze Kirche gebühre, — alles Dies kam bei ihm zusammen, seiner Handlungsweise ihre Richtung zu geben. Sobald er jene Nachrichten durch seinen Diakonus empfangen hatte, sprach er in seinen nach dem

---

schehen war, erinnerte wiederum Keiner daran, daß Leo's Brief vorzulesen sey. Act. Chalc. I. f. 110. Zum dritten Male benutzte der römische Diakonus Hilarus die Gelegenheit, als Dioskur den Antrag von der unwandelbaren Geltung der nicenisch-ephesinischen Glaubensbestimmungen gemacht hatte, und indem er bezeugte, daß diese Lehre mit dem Glauben der Väter, sowie auch mit jenem Briefe Leo's übereinstimme, setzte er hinzu, wenn sie diesen Brief vorlesen lassen wollten, würden sie erkennen, daß derselbe nichts Anderes als die Wahrheit enthalte. Aber wiederum ignorirte man diese Aufforderung. L. c. f. 255. E.

1) L. c. f. 258. 2) L. c. f. 34.

3) S. von demselben oben Bd. III., S. 338 in der Geschichte der Kirchenverfassung.

Orient gerichteten Briefen seine Unzufriedenheit mit dem willkührlichen Verfahren des ephesinischen Concils auf das Nachdrücklichste aus,[1] und er drang auf die Versammlung eines neuen Concils in Italien. Der Einfluß Leo's bewürkte, daß von dem abendländischen Kaiserhofe in gleichem Sinne nach Constantinopel geschrieben wurde. Aber für's Erste konnte durch alles Dies doch nichts ausgerichtet werden. Man hatte dem Kaiser Theodosius eine so falsche Darstellung von allem Vorgefallenen gegeben, und er war von derselben so sehr abhängig, der wahre Zustand der orientalischen Kirche war ihm so sehr verborgen, daß er dem Kaiser Valentinian III. schreiben konnte, es sey zu Ephesus Alles mit aller Freiheit und der Wahrheit ganz gemäß verhandelt worden, es seyen nur die unwürdigen Bischöfe entsetzt worden, den Flavian habe die verdiente Strafe getroffen, und nach dessen Entsetzung herrsche aller Friede und alle Eintracht in den Kirchen, und es regiere nichts Anderes als die reine Wahrheit.

Unterdessen wurde man doch durch die Wahl des neuen Patriarchen von Constantinopel, welcher dem entsetzten Flavian nachfolgen sollte, des Anatolius, genöthigt, neue Unterhandlungen mit dem römischen Bischof anzuknüpfen; denn man wünschte denselben auch in der abendländischen Kirche anerkannt zu sehen, was man ohne die Stimme des römischen Bischofs nicht erlangen konnte. Leo aber wollte sich zur Anerkennung des Anatolius nur unter der Bedingung verstehen, wenn dieser unzweideutige Beweise seiner Rechtgläubigkeit geben, die Lehre des Eutyches wie des Nestorius verdammen, unter mehreren anderen Urkunden der reinen Lehre auch den Brief Leo's an Flavian unterzeichnen werde.[2] Er schickte auch, um dies ausführlicher mit dem

---

1) Von ihm rührt zuerst der Name her, durch welchen dies Concil in der Kirchengeschichte gebrandmarkt wurde: Ephesinum non judicium, sed latrocinium. Ep. 95 ed. Ballerin., nach anderen Ausgaben ep. 75.

2) S. Leo's Briefe an den Kaiser Theodosius, an die Pulcheria und

Patriarchen zu verhandeln, nach Constantinopel eine Gesandtschaft, welche aus zweien Bischöfen, unter denen der Bischof Abundius von Como Einer war, und aus zweien Presbyteren bestand.

Unterdessen hatte sich zu Constantinopel in den öffentlichen Angelegenheiten manche den Absichten Leo's sehr günstige Veränderung ereignet. Dioskur hatte ja seinen Sieg der Macht des Chrysaphius und der Kaiserin Eudokia großentheils verdankt. Nun aber fiel Chrysaphius in Ungnade und wurde exilirt. Der Kaiser entzweite sich mit seiner Gattin Eudokia, und diese zog sich nach der Gegend von Jerusalem zurück. Pulcheria, die Gönnerin Flavians, wurde wieder an den Hof gerufen, und sie erhielt von Neuem mächtigen Einfluß.[1] Durch diese Veränderungen begünstigt, konnte Leo schon weit mehr zu Constantinopel durchsetzen. Schon ließ Pulcheria Flavians Leichnam nach Constantinopel bringen und ihn dort mit aller einem Patriarchen gebührenden Ehre bestatten. Dazu kam nun noch, was den entscheidenden Ausschlag gab, daß Theodosius im J. 450 starb, die Pulcheria den Marcian heirathete und ihm die Kaiserwürde verschaffte. Eine ganz andere dogmatische Richtung erhielt von jetzt an die meiste Geltung am Hofe. Die um ihres Glaubens willen entsetzten und exilirten Bischöfe wurden wieder in ihre Kirchensprengel zurückgerufen. Wie die dogmatische Stimmung des Hofes auf das Verfahren so vieler Bischöfe gewöhnlich großen Einfluß zu haben pflegte, so erfolgte dies auch jetzt. Viele, welche unter der vorigen Regierung nur der Gewalt oder der Furcht weichend, dem Dioskur sich angeschlossen hatten, oder welche schon gewohnt waren, mit ihrer dogmatischen Überzeugung den Umständen zu dienen, bezeugten jetzt ihre Reue. Der Patriarch Anatolius handelte in Allem, was

an die constantinopolitanischen Äbte, ep. 69—71 und das Leben des Bischofs Abundius von Como, in den actis Sanctor. T. II. m. April.

1) S. Theophan. Chronograph.

sich auf die Beilegung der Kirchenspaltung bezog, gemeinschaftlich mit dem römischen Bischof Leo, und dieser schickte deshalb eine neue Gesandtschaft nach Constantinopel. Er erklärte sich dahin, daß man den Bischöfen, welche nur aus Schwäche oder Furcht gefehlt hätten, Verzeihung solle zu Theil werden lassen, wenn sie Reue zeigten und, wie er schon früher von Anatolius verlangt hatte, genügende Erklärungen über ihre Rechtgläubigkeit ausstellen würden. Nur mit denjenigen Bischöfen, welche an der Spitze des zweiten ephesinischen Concils gestanden, wie Dioskur, Juvenalis von Jerusalem, sollte eine Ausnahme gemacht werden. Das entscheidende Urtheil über diese Letzteren sollte dem römischen Bischof bis auf genauere Untersuchung vorbehalten bleiben.

Indessen konnten doch die Absichten und Interessen des römischen Bischofs und des kaiserlichen Hofes nicht ganz mit einander übereinstimmen. Leo ging von der Voraussetzung aus, daß es durchaus keiner neuen Untersuchung der Glaubenslehre bedürfe, da durch das, was unter den bisherigen Streitigkeiten bestimmt worden, und insbesondere auch durch seinen eigenen Brief an Flavian Alles schon hinlänglich entschieden sey, daß nur darüber berathen werden könne, wie man gegen Diejenigen, welche früherhin die Parthei des zweiten ephesinischen Concils ergriffen hatten, zu verfahren habe. Wolle man deshalb ein allgemeines Concil versammeln, so müsse dies nach einer Sadt Italiens ausgeschrieben werden, wie ja auch Flavian an ein in Italien zu versammelndes Concilium appellirt hatte. [1]) Der Kaiser aber hatte mit dem dogmatischen Interesse zugleich auch ein politisches, er wünschte eine Spaltung, die so tief gewurzelt und so weit verbreitet war, die für Kirche

1) Z. B. ep. 82 ad Marcian.: Non cujusmodi sit fides tenenda tractandum est, sed quorum precibus et qualiter annuendum. Ep. 94 ad eundem: Quamvis synodum fieri intra Italiam poposcissem was er in seinen Briefen nach Constantinopel oft wiederholt.

und Staat so zerrüttende Folgen haben konnte, nicht mit Gewalt zu unterdrücken, sondern Mittel zu einer ruhigen Beilegung derselben zu finden. Er wünschte deshalb keine der beiden streitenden Partheien zu beleidigen, und insbesondere hatte er die in einem Theile des Reiches so mächtige, durch ihren wilden Fanatismus so gefährliche monophysitische oder ägyptische Parthei zu schonen. Daher konnte dem Kaiser die zu vollziehende Aufgabe nicht so leicht erscheinen als dem römischen Bischof, und er konnte auch in der Wahl der Mittel mit ihm nicht übereinstimmen. Er wünschte und hoffte — obgleich eine Hoffnung, welche sich nur ein mit dem Gange der theologischen Streitigkeiten unbekannter Laie machen konnte — auf einem allgemeinen Concil durch Unterhandlungen eine solche dogmatische Formel zu Stande zu bringen, welche zur Grundlage eines Vergleichs zwischen beiden Partheien dienen könnte. Diesen Zweck konnte er aber nur zu erreichen hoffen durch ein solches Concil, dessen Versammlungsort nahe genug war, um daß man von Constantinopel aus auf die Verhandlungen desselben Einfluß gewinnen, wenn es nothwendig war der Kaiser selbst es besuchen konnte. Daher erließ er das Ausschreiben zu einem Concil, das sich im J. 451 zu Nicäa in Bithynien versammeln sollte. Diese Stadt hatte man wohl gerade deshalb gewählt, um dem Concil durch das Andenken an das erste nicenische, dessen Lehrbegriff es gegen fremdartige Irrthümer von Neuem behaupten sollte, desto größere Autorität zu geben. Auch der römische Bischof wurde nun zur Theilnahme an diesem Concil aufgefordert.

Leo verfuhr unter diesen Verhandlungen nach denselben consequenten Grundsätzen und in demselben Geiste, wie bisher, nach dem Gesichtspunkte eines gewissen Primats, der ihm über die ganze Kirche zukomme, einer gewissen oberrichterlichen Autorität. Nicht allein die damalige politische Lage des abendländischen Reiches führte er als Grund an, weshalb er nicht selbst auf dem Concil erscheinen könne,

sondern auch das alte Herkommen, welches die persönliche Gegenwart eines römischen Bischofs auf einem auswärtigen allgemeinen Concil nicht zulasse, [1]) als wenn dies unter der Würde eines römischen Bischofs sey, und doch hielt er sich berechtigt durch seine Abgeordneten, drei Bischöfe und zwei Presbyteren, welche er nach Chalcedon sandte, dort den Vorsitz auszuüben; [2]) und in der That verfuhren sie auf dem Concil oft auf eine solche Weise, daß sie sich im Namen des römischen Bischofs eine gewisse oberrichterliche Autorität anzumaßen schienen, [3]) obgleich zugleich der Patriarch Anatolius von Constantinopel sich als Präsident der Synode betrachtete. [4])

Es sollte nun die Kirchenversammlung zu Nicäa, wo schon 630 Bischöfe angekommen waren, eröffnet werden; aber die Unruhen, welche dort durch fanatische Geistliche, Mönche und Laien, wahrscheinlich von der Parthei Dioskurs, erregt wurden und welche die Auftritte des zweiten ephesinischen Concils zu wiederholen drohten, zeigten dem Kaiser wohl, wie nothwendig es sey, den Versammlungsort

---

1) S. ep. 93 an die Synode zu Nicäa: Nec ulla poterat consuetudo permittere. So auch die Abgeordneten Leo's im Anfange der dritten Verhandlung des Concils: Ἐπειδήπερ οὔτε τὸ τῆς ἀρχαιότητος ἔθος ἔσχηκε τοῦτο.

2) Ep. 93 an die Synode zu Nicäa: In his fratribus, qui ab apostolica directi sunt, me synodo vestra fraternitas aestimet praesidere.

3) So z. B. sagte der römische Abgeordnete in der dritten Verhandlung, der apostolische Stuhl habe den reuigen Bischöfen des zweiten ephesinischen Concils Verzeihung bewilligt, l. c. f. 346. Als Dioskur in der Mitte der Synode seinen Sitz nehmen wollte, erklärten die römischen Abgeordneten, sie hätten von dem Bischof der Stadt Rom, welcher das Haupt aller Kirchen sey (κεφαλῆς ὑπάρχοντος πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν), Auftrag, dies nicht zu dulden, denn er habe gewagt eine Synode zu halten ohne Zuziehung des apostolischen Stuhls, was nie geschehen sey und nicht geschehen dürfe. Sie erklärten sich entschlossen wegzugehen, wenn dies zugelassen werde. Concil. Chalc. act. I. f. 68.

4) Leo und Anatolius zugleich ἐξάρχοντες τῆς συνόδου genannt. L. c. act. IV. f. 436.

des Concils der Residenz und dem Einflusse der Regierung näher zu bringen; die römischen Abgeordneten erklärten auch dem Kaiser, daß sie es nicht wagten, der Synode beizuwohnen, wenn nicht er selbst bei derselben gegenwärtig seyn wolle. Um daher das Concil besser leiten zu können, versetzte es der Kaiser von Nicäa nach Chalcedon.[1]) Bei der Nähe der Residenz konnte es nun geschehen, was man eben beabsichtigte, daß die ersten Staatsbeamten und der kaiserliche Senat den Versammlungen beiwohnten und daß, wenn etwas Bedenkliches vorfiel, es dem Kaiser sogleich berichtet und ein Verhaftungsbefehl von demselben eingeholt werden konnte.

Der kaiserliche Hof hatte sich eine Aufgabe gestellt, deren Lösung zu dem Allerschwersten gehörte, zwei von fanatischer Wuth gegen einander beseelte Partheien mit einander zu versöhnen und zu vereinigen. Dies zeigte sich gleich anfangs bei der Art, wie Theodoret von den beiden Partheien aufgenommen wurde, da er als Ankläger seiner früheren Richter und um seine feierliche Rechtfertigung zu erhalten, in der Mitte des Concils erschien. Während er von den Orientalen mit den Äußerungen enthusiastischer Theilnahme aufgenommen wurde, entwürdigten die Bischöfe der ägyptischen Parthei ihren geistlichen Charakter durch wiederholte Ausrufungen des blind eifernden Fanatismus: „Werft den Juden, den Feind Gottes, den Christuslästerer hinaus!" und um die Kaiserin daran zu erinnern, daß sie als Diejenige, welche den Nestorianismus gestürzt, auch diesen Nestorianer nicht dulden dürfe, fügten sie schreiend hinzu: „Lange lebe die Kaiserin, lange lebe der rechtgläubige Kaiser!" so daß sie von den vornehmen Laien, welche im Namen des Kaisers der Synode beiwohnten, es sich mußten sagen lassen, solche pöbelhafte Ausrufungen ziemten den Bischöfen nicht und würden keiner Parthei etwas

1) S. den Brief Marcians an die Synode zu Nicäa f. 48 u. 49 l. c. und Liberatus c. 13.

nützen; aber die Bischöfe rechtfertigten sich damit, „sie schrieen um der Frömmigkeit und um der Rechtgläubigkeit willen.“ [1])

Freilich offenbarte sich bald der Einfluß der veränderten Stimmung des Hofes auf die Bischöfe, welche auf dem ephesinischen Concil sich dem Dioskur angeschlossen hatten, selbst solche, welche mit ihm an der Spitze der Synode gestanden; schon während der ersten Verhandlung gingen die Meisten von der rechten Seite, wo die ägyptische Parthei saß, zur linken über, wo die Orientalen unter dem Vorsitze der römischen Abgeordneten saßen. [2]) Öfters ertönte auf dem Concil, wie als von der Absetzung aller derjenigen Bischöfe, welche an der Spitze des zweiten ephesinischen Concils gestanden, die Rede war, der Ausruf: „Wir Alle haben gesündigt, wir Alle bitten um Verzeihung!“ Manche entschuldigten ihre auf jenem ersten Concil gespielte Rolle schlecht genug mit dem Gebote der Kaisermacht und mit der Gewalt, die sie erlitten; aber sie mußten von den vornehmen Laien sich sagen lassen, daß in Glaubenssachen eine solche Entschuldigung nicht gelten könne, [3]) und Dioskur hatte wohl guten Grund zu behaupten, daß eine solche Entschuldigung zugleich eine Anklage enthalte. [4])

Obgleich aber die Stimmung des Hofes einen so großen Einfluß auf das Verfahren der Bischöfe ausübte, und ob-

1) Δι' εὐσέβειαν κράζομεν. Concil. Chalc. act. I. f. 74.

2) L. c. f. 130. 3) L. c. f. 106.

4) Der Bischof Basilius von Selencia in Isaurien entschuldigte seine Unterzeichnung des über den Patriarchen Flavian ausgesprochenen Urtheils damit, dem Richterstuhle der hundert und zwanzig oder hundert und dreißig Bischöfe übergeben, habe er sich gezwungen gesehen, ihren Beschlüssen zu gehorchen. Da Dioskur darauf zu ihm sagte, er habe sich selbst das Urtheil gesprochen, daß er aus Menschenfurcht das Recht übertreten, gab er die sonderbare Antwort: wenn er mit weltlichen Behörden zu handeln gehabt hätte, wäre er wohl bereit gewesen, den Märtyrertod zu sterben, aber mit seinen Vätern habe er nicht rechten können. L. c. f. 102.

gleich sich beide Partheien zur Vernichtung der ephesinischen Verhandlungen vereinigt hatten, so dauerte doch die Spaltung unter ihnen noch immer fort, und es konnte den kaiserlichen Staatsbeamten, welche die Absichten des Kaisers bei der Synode durchsetzen sollten, nicht so leicht gelingen, durch ein gemeinsames Symbol sie mit einander zu vereinigen und dadurch die Spaltungen in der orientalischen Kirche, deren sich immer erneuernde Ausbrüche man fürchtete, ein Ende zu machen. Schon der Antrag zur Entwerfung eines solchen neuen Symbols fand bei Vielen heftigen Widerstand, weil sie die Absichten der Politik, welche zu ihrem dogmatischen Eifer nicht paßten, wohl durchschauten und zu der ganzen Sache kein Vertrauen hatten. [1]) Der Patriarch Anatolius stellte unterdessen, während daß die übrigen Verhandlungen des Concils fortgingen, mit auserwählten Bischöfen Berathungen über die Glaubenssache an. Er ließ sich mit Denjenigen, welche gegen die Bestimmungen in dem Briefe des Bischofs Leo, der symbolisches Ansehn erhalten sollte, manches Bedenken hatten, in die Untersuchung ihrer Zweifel ein, und er suchte sie zu beschwichtigen, was ihm auch gelungen zu seyn scheint. Aber als das Symbol, welches das Ergebniß jener geheimen Berathungen war, der Versammlung vorgelegt wurde, konnte es an neuen Anstößen nicht fehlen. Denn wenngleich ein Vergleich zwischen beiden Partheien dadurch vermittelt werden sollte, so mußte man sich doch auf vorherrschende Weise entweder mehr an die Formel der ägyptischen oder die Formel der römisch-orientalischen Parthei anschließen, und darnach mußte man die eine oder die andere Parthei beleidigen. Das Glaubenssymbol, welches zuerst vorgetragen wurde, [2]) scheint besonders nach dem vorherrschenden

---

1) S. Concil. Chalc. act. II. f. 286.

2) Man hatte wohl gute Gründe, dasselbe den Akten des Concils nicht einzuverleiben, daher wir nur aus der Art, wie es aufgenommen wurde, auf den Inhalt desselben zurückschließen können.

Interesse der ägyptischen Parthei entworfen worden zu seyn. Es enthielt die Bestimmung, daß Christus aus zweien Naturen bestehe, was mit dem ägyptischen Lehrbegriffe wohl übereinstimmte, nach welchem die Naturen dem Begriffe nach, aber nicht in der Würklichkeit von einander unterschieden werden sollten. [1]) Aber einige der orientalischen Bischöfe waren mit jenem Symbol, welches von der andern Parthei mit lautem Beifall aufgenommen wurde, unzufrieden. Die römischen Abgeordneten erklärten, wenn man mit dem Briefe Leo's nicht übereinstimme, so möge man sie zu Hause gehen lassen und es werde in Rom ein Concil gehalten werden. Diese Drohung, welche eine Spaltung zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche befürchten ließ, war hinreichend, den kaiserlichen Hof zu schrecken, und man wünschte den Bischof Leo um desto mehr zu schonen, da man durch die seinen dogmatischen Entscheidungen erwiesene Ehre ihn zur Anerkennung des dem Patriarchen von Constantinopel eingeräumten Ranges [2]) zu bewegen hoffte. Deshalb hatte man sich schon so viele Mühe gegeben, dem Briefe des Leo an Flavian, mit dem ein Theil der Bischöfe nicht zufrieden seyn konnte, symbolische Geltung zu verschaffen. [3]) Die Staats-

1) Daß dies die Hauptsache war, geht hervor aus den Unterhandlungen des Patriarchen Anatolius mit den Bischöfen, welche er zu einer Veränderung des Symbols zu bewegen suchte. Nach denselben Grundsätzen, welche sie zur Absetzung Dioskurs bewogen hätten, sagte er zu ihnen, müßten sie auch das Symbol verwerfen; denn Dioskur habe den Flavian deshalb entsetzt, weil er die Lehre von den beiden Naturen behauptet, das Symbol aber enthalte die Bestimmung, daß Christus aus zwei Naturen (nicht in) bestehe. Er wollte wohl sagen, das Symbol enthalte die Lehre des verurtheilten Dioskur, nicht die Lehre des durch die Synode gerechtfertigten Flavian. Aber die Bischöfe, welche für das Symbol waren, behaupteten nun dagegen, Dioskur sey nicht aus dogmatischen Gründen entsetzt worden. S. Concil. Chalc. act. V. f. 449.

2) S. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 343.

3) Leo wurde in dem an ihn von der Synode gerichteten Briefe aufgefordert, durch jenes Zugeständniß dem Kaiser seinen Dank dafür zu

beamten machten daher den Antrag auf einen neuen Ausschuß zur Untersuchung des Glaubenssymbols, zu welchem Abgeordnete aus den verschiedenen Hauptpartheien, namentlich sechs Orientalen, gewählt werden sollten, und diese sollten unter dem Vorsitze der römischen Abgeordneten wie des Patriarchen Anatolius ihre Versammlungen und Berathungen halten. Aber der Antrag auf eine Veränderung des Glaubenssymbols wurde von vielen Bischöfen mit lauten Bezeugungen des Mißfallens aufgenommen. Die kaiserlichen Bevollmächtigten hielten es für nöthig, von der mißlichen Stimmung der Bischöfe einen Bericht an den Kaiser zu erstatten und seine Befehle einzuholen. Es erschien die kaiserliche Entscheidung: entweder solle der Antrag einer zu ernennenden Kommission durchgehen und es solle von derselben ein solches Symbol, mit dem Alle zufrieden seyn könnten und gegen welches kein Bedenken stattfinde, entworfen werden, oder es sollten Alle durch ihre Metropoliten ihren Glauben vorlegen und auf solche Weise solle aller Zwiespalt gehoben werden, oder wenn sie auch damit nicht zufrieden wären, so bleibe nichts Anderes übrig, als daß man, weil hier keine Vereinigung im Glauben zu Stande kommen könne, im Abendlande ein Concil halten lasse. Dies Letzte war eine Drohung, welche auf die Bischöfe wohl würken konnte, sie sollten sich von dem römischen Bischof und von einem römischen Concil einen Glauben vorschreiben lassen! Aber diese Drohung brachte für's Erste nur Erbitterung hervor. Man hörte solche Ausrufungen: Diejenigen, welche mit dem alten Symbol nicht zufrieden wären, seyen Nestorianer, die möchten weggehen,

---

beweisen, daß er der dogmatischen Entscheidung des römischen Bischofs Gesetzeskraft verliehen, und dem Patriarchen dafür, daß er sich mit ihm zur Beststellung der reinen Lehre verbunden. S. Mansi Concil. T. VII. f. 154. So machte auch der Patriarch Anatolius selbst in ähnlicher Absicht seine Verdienste in dieser Hinsicht vor dem Bischof Leo geltend in jenem an denselben gerichteten Briefe, den zuerst die Brüder Ballerini unter den Werken Leo's herausgegeben haben. Mansi l. c. f. 171.

die. möchten nach Rom reisen. Die Bevollmächtigten erklärten darauf, nachdem wohl manches Andere, was uns nicht berichtet worden, vorhergegangen war, Dioskur habe gesagt, er nehme an, daß Christus *aus* zwei Naturen bestehe; aber zwei Naturen *in* Christo könne er nicht gelten lassen. Leo lehre zwei ohne Vermischung, Verwandlung und Trennung mit einander vereinigte Naturen in dem Einen Christus. Mit welchem von beiden sie übereinstimmten? Die Bischöfe, schwerlich alle dieselben, welche sich jeder Veränderung des früheren Symbols widersetzt hatten, riefen nun, sie hätten denselben Glauben wie Leo, wer diesem Glauben widerspreche, sey ein Eutychianer. Darauf machten die Bevollmächtigten den Antrag, daß man nur jene Bestimmung aus dem Briefe Leo's in das Symbol aufzunehmen brauche. Nachdem dieser Antrag allgemein angenommen worden, hielten sie mit dem erwählten Ausschusse eine geheime Versammlung, in welcher demnach das neue Glaubenssymbol entworfen wurde. In demselben wurde bestimmt, daß der Eine und selbe Christus, Sohn, Herr, Eingeborener, erkannt werde in zweien Naturen,[1]) so daß alle Vermischung, Verwandlung und Trennung der beiden Naturen ausgeschlossen werde.[2]) Keinem solle es erlaubt seyn, einen andern Glauben als diesen vorzutragen, *anders zu denken* oder zu lehren.

---

1) Nicht allein die Berichte des Mönchs Euthymius (s. dessen Lebensbeschreibung von Cyrill in Analectis Graecis, Paris. 1688) und des Evagrius beweisen, daß die Leseart der lateinischen Abschriften des Symbols die richtige und die Leseart der griechischen *ἐκ δύο φύσεων* falsch ist, sondern auch der ganze Hergang der Verhandlungen des Concils beweiset dies. Offenbar enthielt ja das frühere der ägyptischen Dogmatik günstigere Symbol das *ἐκ δύο φύσεων*, und die Begünstigung der andern Parthei bestand eben vornehmlich in der Verwandlung des *ἐκ* in *ἐν*. Das *ἐκ δύο φύσεων* paßt auch nicht recht, vielmehr weiset das Verbum *γνωριζόμενον* auf das ursprüngliche *ἐν* hin. Das *ἐν δύο φύσεσι* oder *ἐκ δύο φύσεων* war der Wendepunkt des ganzen Streits zwischen dem Mono- und dem Dyophysitismus.

2) *Ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως.*

Während daß die Übrigen, welche an der Spitze des zweiten ephesinischen Concils gestanden, ihre Reue bezeugten und daher Verzeihung erlangten, beharrte hingegen der Patriarch Dioskur in seiner Opposition. Er wollte den Richterstuhl des Concils nicht anerkennen, und er blieb auch nach der üblichen dreimaligen Vorladung bei seiner Weigerung. Unterdessen waren außer dem, was sein Verfahren auf dem zweiten ephesinischen Concil betraf, manche harte Beschuldigungen gegen seinen Lebenswandel und seine bischöfliche Amtsverwaltung durch alexandrinische Geistliche hinzugekommen. Statt sich zu demüthigen, wagte er selbst den römischen Bischof von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Er wurde demnach von allen seinen geistlichen Würden entsetzt.

Obgleich aber die Person Dioskurs auch von Solchen, welche bisher zu seinen Organen sich hatten gebrauchen lassen, aufgeopfert wurde, so zeigte sich doch der fanatische Haß seiner Parthei gegen die Orientalen noch bei manchen Vorfällen, wie insbesondere bei der empörenden Art, wie der ehrwürdige Bischof Theodoret von dem Concil aufgenommen wurde. Als Theodorets Sache der von ihm eingereichten Bittschrift zufolge in der achten Sitzung des Concils vorgenommen werden sollte, und als er unter den Versammelten erschien, sich auf seine vorzulesende Bittschrift als ein Zeugniß von seinem Glauben berufend, wurde er stets mit dem Geschrei unterbrochen, sie wollten nichts vorlesen lassen, er solle nur den Nestorius verdammen. „Sprich klar heraus: Anathema dem Nestorius und seinen Lehren, Anathema dem Nestorius und seinen Freunden." Man sieht wohl, daß Theodoret seinen alten Freund nicht gern geradezu ohne weitere Bestimmung verdammen wollte und daß er doch bereit war, dem Frieden jedes Opfer zu bringen, das er nur mit seiner Überzeugung und den Forderungen seines Gewissens vereinigen konnte. Er trug kein Bedenken, das zu verdammen, was man einmal mit dem Namen der nestorianischen Ketzerei zu bezeichnen gewohnt war. Man

sieht, wie Theodoret sich schon zu Mehrerem verstehen konnte, als wozu er sich früherhin verstanden haben würde. „Wahrlich — sprach er mit würdevoller Ruhe — ich rede nicht anders, als wie ich weiß, daß es Gott wohlgefällig ist. Zuerst will ich euch überzeugen, daß mir an der Bischofsstadt so viel nicht liegt, daß ich der Ehre nicht bedarf und daß ich nicht deshalb hierhergekommen bin, sondern weil ich verläumdet worden; so bin ich gekommen, mich als einen Rechtgläubigen zu erweisen, euch zu beweisen, daß ich den Nestorius und den Eutyches und Jeden, der zwei Söhne Gottes nennt, verdamme.“ Noch einmal wurde er mit Geschrei aufgefordert, dem Nestorius und allen nestorianisch Gesinnten Anathema zu sprechen. Er fürchtete sich aber den Nestorianismus zu verdammen, ohne vorher entwickelt zu haben, was er für die reine Lehre halte, damit man nicht Veranlassung haben sollte, sich jenes unbestimmten Namens des Nestorianismus zu bedienen, um das zu verdammen, was nach seiner Überzeugung vielmehr reine Lehre war. Deshalb sagte er darauf: „Wenn ich nicht vorher auseinandersetzen darf, wie ich glaube, spreche ich das nicht aus, ich glaube aber —“ und während er so sprach, riefen die Bischöfe: „Er ist ein Häretiker, er ist ein Nestorianer; werfet den Nestorianer hinaus!“ Theodoret sprach darauf: „Anathema dem Nestorius und Jedem, welcher die Maria nicht Mutter Gottes nennt und wer den Einen eingebornen Sohn in zwei Söhne zertheilt. Ich habe das Glaubensbekenntniß und den Brief des Bischofs Leo unterschrieben und so denke ich. Nun lebet wohl.“ Die kaiserlichen Bevollmächtigten erklärten darauf, daß nun Theodoret hinreichende Beweise von seiner Rechtgläubigkeit gegeben habe und es bleibe nur übrig, daß er, wie er durch den römischen Bischof gerechtfertigt worden, seine Kirche als Bischof wiedererlange. In diesen Antrag des Hofes stimmte nun auch ein lautes Geschrei der Versammlung ein. [1])

---

1) Unter diesen Auftritten zu Chalcedon erkennen wir schon nicht mehr

Ferner zeigte ein Vorfall während der vierten Verhandlung des Concils, was sich von dem in Ägypten herrschenden Fanatismus erwarten ließ. Zehn alte Bischöfe aus diesem Lande weigerten sich, über die Lehre des Eutyches, wie man von ihnen verlangte, geradezu das Anathema auszusprechen und den Brief Leo's an Flavian zu unterzeichnen. So groß war die despotische Herrschaft des alexandrinischen Patriarchen über die ägyptische Kirche, daß

---

in dem Theodoret jene Standhaftigkeit, mit der er bisher seinen unschuldigen Freund vertheidigt hatte. Schon hier erscheint er nicht mehr treu jenen früher ausgesprochenen Betheuerungen; doch hier konnte es nur das Nachgeben augenblicklicher Schwäche seyn, er konnte für den Augenblick der Wuth blinder Eiferer, die keine Stimme der Vernunft hörten, zu weichen für gut halten, zumal, wie er sich darüber erklärte, er mit dem Namen des Nestorius eigentlich nur eine bestimmte Irrlehre, für welche man einmal diesen Namen gestempelt hatte, verdammte — und man erkennt ja wohl, wie er sich Gewalt anthut. Aber in dem schärfsten Gegensatze gegen seine bisherige Handlungsweise steht die Art, wie er am Schlusse eines seiner letzten Werke, seines Verzeichnisses der Häresieen (αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή), von seinem alten Freunde redet, wo er ihn als ein Werkzeug des Satans schildert, als einen Mann, der durch seinen Hochmuth die Kirche in Unruhen stürzte, der unter dem Vorwande der Rechtgläubigkeit die Läugnung der Gottheit und der Menschwerdung des Eingeborenen zugleich einführte, den zuletzt die verdiente Strafe traf, ein Vorbote der zukünftigen Strafe. Die Furcht vor den blinden Eiferern allein konnte ihn wohl nicht bestimmen, sich so zu widersprechen, der Verdruß über die Unruhen, die von dem Angriffe des Nestorius auf das Wort θεοτόκος (womit er freilich nie zufrieden gewesen war) ausgegangen waren, mußte wohl am Ende auf das Bild des Urhebers jener Unruhen selbst einen Schatten in seiner Seele zurückgeworfen haben. Aber immer ein trauriger Beweis menschlicher Schwäche bei einem Manne, der sonst als ein Licht in finsterer Zeit sich uns darstellt. Gern möchte man Denen beistimmen, welche jenen Zusatz für unächt hielten, wenn nur nicht mehr Gründe für das Gegentheil wären, falls auch wohl die an den Sporakios gerichtete Schrift über die nestorianische Ketzerei, großentheils aus jener letzten Stelle compilirt, ein untergeschobenes Stück seyn könnte. Übrigens brachte Theodoret vielleicht seine letzten sechs bis sieben Jahre, wie er beabsichtigte (ep. 146), in stiller Zurückgezogenheit und schriftstellerischer Thätigkeit zu.

sie erklärten, nach den Kirchengesetzen könnten sie hier nicht unabhängig handeln, sie müßten die Entscheidung des zu erwählenden neuen Patriarchen von Alexandria abwarten und sich darnach richten. Vergeblich hielt man ihnen entgegen, daß sie sich in Sachen der religiösen Überzeugung nicht von dem Ansehn eines einzelnen Menschen abhängig machen dürften, daß ihnen der Ausspruch des allgemeinen Concils mehr gelten müsse als der Ausspruch eines einzelnen Bischofs. Sie flehten das Concil um Schonung an, weil ihr Leben in ihrem Vaterlande nicht sicher seyn würde, wenn sie unabhängig von ihrem Patriarchen sich zu erklären wagten. Es wurde ihnen endlich dieser Aufschub bewilligt, unter der Bedingung, daß sie bis zur vollzogenen Wahl des neuen Patriarchen zu Ephesus zurückbleiben sollten.

Das Concil zu Chalcedon konnte natürlich nach dem beschriebenen Hergange desselben den beabsichtigten Zweck einer Vereinigung der beiden Partheien nicht erreichen. Die Blößen, welche dasselbe gab durch die inneren Widersprüche, welche während des Fortgangs der Verhandlungen zum Vorschein kamen, der Wechsel mit den Glaubensbekenntnissen, der Einfluß der Hofpolitik auf das letzte Ergebniß, — alles Dies war natürlich nicht geeignet, den Entscheidungen dieses Concils in den Gemüthern der Andersdenkenden Ansehn zu verschaffen. [1])

---

1) Die Monophysiten wußten diese von dem Concil gegebenen Blößen wohl aufzudecken, wie man sieht aus den Beschuldigungen derselben, gegen welche Leontius von Byzanz oder Jerusalem am Ende des sechsten Jahrhunderts in seinem Werke gegen die Nestorianer und die Eutychianer eine Vertheidigung desselben verfaßte. S. diese in der griechischen Urschrift bei Mansi Concil. T. VII. f. 799. Wenn der Vorwurf der Monophysiten (f. 813) würklich enthielte, daß viele Stimmen auf dem Concil durch Gold erkauft worden, so möchte diese Beschuldigung durch die schlechte Vertheidigung des Leontius allerdings bestätigt werden. Aber das liegt nicht in den Worten, sondern es ist nur von der Simonie in der Besetzung der Bisthümer die Rede. Das Wort χειροτονίαι ist

Wie schon auf diesem Concil zu Chalcedon ein so leidenschaftlicher Fanatismus für den ägyptischen Monophysitismus sich offenbart hatte, so war es natürlich, daß dieser durch die Anhänger Dioskurs, welche nach ihrer Heimath zurückkehrten, bald weiter verbreitet wurde, daß er in den großen und wilden Schaaren der an diese Formeln gewöhnten Mönche bald Eingang fand und unter denselben die heftigsten Bewegungen hervorbrachte. Diese Leute sahen in der Lehre von den beiden Naturen nichts Anderes als reinen Nestorianismus, eine Theilung des Einen Christus in zwei Söhne Gottes, zwei Personen. Daß der über die Natur Erhabene auf natürliche Weise geboren worden sey, erklärten sie, das sey ihnen genug zu wissen. Das Wie könnten sie nicht erklären. [1]) Dies war der Keim der für die orientalische Kirche so zerrüttenden, dem praktischen Christenthume so verderblichen monophysitischen Streitigkeiten.

Palästina und Ägypten waren zuerst der Hauptsitz derselben. Der vom wilden Fanatismus beseelte Mönch Theodosius, welcher von dem chalcedonischen Concil nach Palästina zurückkehrte, brachte dorthin den Samen der Zwietracht. Er schloß sich an die Wittwe des verstorbenen Kaisers, die Eudokia, an und bald herrschte er in allen Klöstern. Er setzte Alles in Bewegung, wüthend gegen Alle, welche sich von dem chalcedonischen Concil nicht lossagen wollten. Der Patriarch Juvenalis von Jerusalem wurde aus Jerusalem vertrieben, Theodosius selbst wurde von seiner Parthei zum Patriarchen ernannt, Ähnliches geschah in anderen Städten. Mit Feuer nnd Schwerdt wurde gewüthet, Theodosius setzte Bischöfe ab und ein.

---

nicht von der Stimmgebung auf dem Concil, sondern von den Ordinationen zu verstehen.

1) In der Bittschrift der Mönche aus Palästina: Das *μὴ χρῆναι φυσιολογεῖν· πῶς γεννᾷ κατὰ φύσιν τὸν ὑπὲρ φύσιν;* **Harduin. Concil. T. II. f. 672.**

Man mußte endlich gewaltsame Mittel anwenden, um diesem Unfug zu steuern.

Den zweiten Schauplatz dieser Streitigkeiten finden wir in Ägypten und insbesondere Alexandria. Dort war Proterius an der Stelle des abgesetzten Dioskur zum Patriarchen ernannt worden; aber aus den früher geschilderten Vorfällen zu Chalcedon läßt sich leicht schließen, daß Dioskur noch eine bedeutende Parthei haben mußte. Es entstand eine Spaltung, welche die heftigsten Unruhen veranlaßte. Man mußte Soldaten herbeirufen, die Versuche, mit Gewalt die Spaltung zu unterdrücken, reizten wie immer die Gemüther nur desto mehr, es kam zu manchen gewaltthätigen Auftritten; doch endlich wurde die Ruhe wiederhergestellt und sie dauerte so lange Marcian lebte, obgleich die monophysitische Parthei, an deren Spitze der Presbyter Timotheus Ailuros stand, sich als eine abgesonderte immer fortpflanzte. Aber nach dem Tode des Kaisers Marcian im J. 457 wagte es die monophysitische Parthei, da sie sich von dessen Nachfolger eine günstigere Stimmung versprach, den Timotheus zum Patriarchen einzusetzen und zu ordiniren. Der von dem militärischen Befehlshaber gemachte Versuch, mit Gewalt durchzudringen, veranlaßte einen Aufruhr, in welchem Proterius ermordet wurde. Beide Partheien wandten sich nun mit Bittschriften an den Kaiser. Da dieser die große Bedeutung der monophysitischen Parthei erkannte, so wünschte er desto mehr durch einen Vergleich ohne gewaltsame Maaßregeln die Spaltung beizulegen. Er bat den römischen Bischof Leo den Großen, daß er selbst nach dem Orient kommen möge, um die Unterhandlungen zu leiten. Aber Leo war dazu nicht geneigt und meinte überhaupt, daß kein Nachgeben auf Kosten der durch ein vom heiligen Geiste geleitetes Concil ausgesprochenen Lehre stattfinden dürfe, sondern daß diese nur streng behauptet werden müsse. Da man den schlechten Erfolg eines allgemeinen Concils zur Wiederherstellung der Ruhe noch zuletzt an dem Beispiele des Concils zu Chalcedon gesehen hatte,

so versuchte der Kaiser ein anderes Mittel. Er erließ an alle Metropoliten eine Aufforderung, mit ihren Bischöfen sich darüber zu berathen, was von dem Concil zu Chalcedon und von der Ordination des Timotheus zu halten sey, und ihm das Ergebniß der Berathungen zu berichten. Durch eine in diesem Zeitalter seltene weise Mäßigung zeichnete sich nun das Gutachten der Bischöfe Pamphyliens aus. Wir finden hier die dem dogmatischen Begriffsfanatismus dieser Zeit sonst fernliegende Unterscheidung zwischen dem, was zu dem Wesen des christlichen Glaubens gehöre, und dem, was zur Genauigkeit der theologischen Entwickelung erforderlich sey. Jene Bestimmungen — erklärten sie — seyen von dem römischen Bischof Leo und von dem Concil zu Chalcedon nicht deshalb entworfen, daß sie an die Laien gelangen und diesen ein Ärgerniß geben sollten, sondern sie seyen nur für die Priester bestimmt, damit diese dadurch die Widersacher sollten bekämpfen können. Die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in dem Einen Christus werde nicht zum Unterricht der Katechumenen gebraucht und nicht in das allgemeine Glaubenssymbol aufgenommen, sondern nur der theologischen Polemik vorbehalten. Sie meinten, daß man über die Fragen, ob Christus in zweien Naturen oder aus zweien Naturen bestehe, und ob man von Einer menschgewordenen Natur des Wortes reden solle, nicht streiten möge, es komme Alles nur darauf an, daß man die Einheit beider Naturen ohne Vermischung behaupte. Sie riethen zu der herablassenden Schonung, welche man aus dem Beispiele Christi lerne, damit man dadurch die Irrenden zurückführe und die Ruhe wiederherstelle. [1])

Da nun doch die meisten Stimmen für die Autorität des Concils zu Chalcedon und gegen die Ordination des Timotheus Ailuros sich erklärten, so beschloß der Kaiser Leo durchgreifend zu verfahren. Im J. 460 wurde Timotheus Ailuros nach Cherson in's Exil geschickt und statt

1) S. Harduin. Concil. T. II. f. 731.

seiner Timotheus Salophakiolus zum Patriarchen von Alexandria eingesetzt. Dieser konnte durch seine milde Gemüthsart für's Erste zur Wiederherstellung der Ruhe beitragen.

Aber eine desto heftigere Gährung mußte nun leicht ausbrechen, wenn die bisher unterdrückte monophysitische Parthei durch eine politische Veränderung auf einmal das Übergewicht erhielt. Dies geschah, als es dem Basiliskus im J. 476 gelang, den Kaiser Zeno, der seinem Schwiegervater Leo im J. 474 in der Regierung nachgefolgt war, vom Thron zu stürzen und sich selbst der Kaiserwürde zu bemächtigen. Sey es, daß er nicht ohne Hülfe der monophysitischen Parthei sich so weit erhoben hatte, sey es, daß er in dieser Parthei eine bedeutende Stütze zu finden hoffte, er zeigte von Anfang an die Absicht, dieselbe in dem orientalischen Reiche zur herrschenden zu machen. Er war der Erste, der durch ein kaiserliches Gesetz Glaubensentscheidungen bekannt machte; denn er erließ bei seinem Regierungsantritte ein Cirkularschreiben (ἐγκύκλιον), welches von allen Bischöfen bei Strafe der Entsetzung unterzeichnet werden sollte, und durch welches vestgesetzt wurde, daß das nicenische Symbol und was zur Bestätigung desselben zu Constantinopel und Ephesus bestimmt worden, allein gelten, das chalcedonische Symbol und der Brief Leo's hingegen als damit streitend verdammt werden solle und diese dogmatischen Urkunden überall, wo man sie finde, verbrannt werden sollten. Viele Bischöfe fügten sich dem kaiserlichen Befehl bereitwillig, theils solche, welche selbst mehr dem Monophysitismus geneigt, nur durch die herrschende Macht bewogen worden waren, die chalcedonischen Bestimmungen anzunehmen, theils solche, welche jetzt ihre Überzeugung nach der dogmatischen Richtung des Hofes bestimmten.

Zu Alexandria konnte der Sieg der monophysitischen Parthei ohne heftige Kämpfe erfolgen, denn diese Parthei hatte ja dort ein natürliches Übergewicht. Timotheus Ailuros nahm sein Patriarchat wieder ein und der sanfte Timotheus Salophakiolus zog sich wieder ruhig in sein

Kloster zurück. Aber heftige Bewegungen entstanden in manchen Gegenden, wo bisher die Parthei des chalcedonischen Concils vorgeherrscht hatte und enthusiastische Mönche, welche auf das Volk den größten Einfluß hatten, dieses zum Widerstand gegen die kaiserlichen Befehle anreizten. Der Patriarch Akacius von Constantinopel, obgleich selbst schwankend, erhielt doch durch die Macht der Eiferer den Muth, dem Kaiser Widerstand zu leisten. Da nun noch dazu Zeno unterdessen seine Kräfte wieder verstärkt hatte, so erließ Basiliskus im J. 477 ein zweites Cirkularschreiben (ἀντεγκύκλιον), wodurch er das erste widerrief. Bald darauf wurde durch den Sieg des Kaisers Zeno, welcher sich der Regierung wieder bemächtigte, die ganze Lage der Dinge verändert.

Dieser Kaiser war anfangs um desto vester entschlossen, mit allem Eifer die Parthei des Concils zu Chalcedon zu befördern, da er dieser Parthei wohl besonders seine Wiedererhebung verdankte und da sein politisches Interesse ihn zum Feinde der andern Parthei, welche Basiliskus begünstigt hatte, machen mußte. Die Veränderung der Hoforthodoxie hatte bald die bei dieser traurigen Abhängigkeit der Kirche vom Staate gewöhnlichen Folgen. Dieselben Bischöfe Kleinasiens, welche unter der vorigen Regierung sich bei dem Kaiser Basiliskus gegen den Vorwurf gerechtfertigt hatten, als ob sie sein Cirkularschreiben nur nothgedrungen und aus Furcht unterzeichnet hätten, welche dieses in ihrem Schreiben an denselben ein göttliches [1]) und apostolisches genannt, welche ihm erklärt hatten, daß die Welt zu Grunde gehen werde, wenn er sein Religionsedikt nicht aufrecht erhalte, welche ihn aufgefordert, den Patriarchen Akacius von seinem Amte zu entsetzen, — dieselben bezeugten jetzt eben diesem Patriarchen ihre Reue, sie schrieben

---

1) Das θεῖον, divinum, freilich aus der heidnischen Zeit her die gewöhnliche Bezeichnung des Kaiserlichen; aber schlimm genug, wenn Bischöfe, von Religionsangelegenheiten redend, dies nachsagten.

ihm, daß sie nicht nach ihrer Überzeugung, sondern durch Gewalt gezwungen das Cirkularschreiben des Basiliskus unterzeichnet hätten, daß sie aber in ihrem Glauben übereinstimmten mit dem, was fromm und richtig auf dem Concil zu Chalcedon bestimmt worden. [1])

Diese Veränderung mußte besonders auf den Zustand der alexandrinischen Kirche, in welcher die monophysitische Parthei immer die vorherrschende war, den größten Einfluß haben. Den Timotheus Ailuros ließ man zwar die noch übrigen wenigen Tage seines hohen Alters ruhig in seinem Patriarchenamte enden; aber da nach seinem Tode im J. 477 die monophysitische Parthei den Archidiakonus Petrus Mongus zu seinem Nachfolger wählte, betrachtete dies der Kaiser als eine Empörung, er sprach das Todesurtheil über den Petrus Mongus aus, und dieser scheint der Vollziehung dieses Urtheils durch die Flucht entgangen zu seyn. Die Wiedereinsetzung des Timotheus Salophakiolus zum Patriarchen von Alexandria wurde geboten. Der Kaiser drohte allen Laien und Geistlichen, welche nicht in zweien Monaten den eben Genannten als ihren Patriarchen anerkennen würden, daß sie aller Würden und Kirchen beraubt und exilirt werden sollten. [2]) Der wiedereingesetzte Patriarch Timotheus konnte durch seine Mäßigung und Milde für's Erste die Ruhe zu Alexandria erhalten. Er gab ein in dieser Zeit seltenes Beispiel: er selbst schützte die monophysitische Parthei, der Kaiser mußte ihn zu größerer Strenge gegen die Häretiker auffordern, daß er ihnen nicht gestatten möge, ihre kirchlichen Zusammenkünfte zu halten und zu taufen; er blieb aber doch seiner bisherigen Verfahrungsweise treu. Er wurde daher von den Alexandrinern geliebt, und sie riefen ihm auf den Straßen und in den Kirchen zu: „Wenngleich

1) Vergl. Evagr. hist. eccles. l. III. c. 5 u. 9.

2) S. die Briefe des römischen Bischofs Felix III. an den Patriarchen Akacius und an den Kaiser Zeno.

wir keine Kirchengemeinschaft mit dir haben, so lieben wir dich doch.“ [1])

Nach dem bald erfolgten Tode des Timotheus Salophakiolus aber entstand eine neue Spaltung. Die bei weitem zahlreichste, die monophysitische Parthei wählte den Archidiakonus Petrus Mongus zum Patriarchen, die kleinere Parthei der chalcedonisch Gesinnten wählte den bisherigen Oberökonomus der alexandrinischen Kirche, Johannes Talaja. Der Kaiser war anfangs entschlossen, nur die Wahl der chalcedonischen Parthei zu genehmigen; aber es kamen manche Verwickelungen dazwischen, wodurch er anders gestimmt wurde.

Johannes Talaja, damals als Presbyter Vorsteher der Kirchen auf der Insel Tabennae, war von dem Patriarchen Timotheus Salophakiolus, nachdem dieser von dem Kaiser Zeno wieder eingesetzt worden, mit einem Bischof von Niederhermupolis, Namens Gennadius, einem Verwandten des Patriarchen, nach Constantinopel gesandt worden. Gennadius war zu Constantinopel zurückgeblieben und hatte dort als Bevollmächtigter oder Agent des alexandrinischen Patriarchen (Apokrisiarios) großen Einfluß erhalten. Johannes Talaja aber hatte zu Constantinopel eine Verbindung mit einem der ersten Männer des Reiches angeknüpft, mit dem Illus, welchem der Kaiser zum Theil die Wiedererlangung des Throns verdankte, und wahrscheinlich hatte schon damals Illus ihm, vielleicht nicht ohne die Zusicherung glänzender Geschenke von seiner Seite, versprochen, daß er ihm nach dem Tode des alten Timotheus das Patriarchat verschaffen wolle. Deshalb gab er nach seiner Rückkehr sein Amt an der Kirche zu Tabennae auf und trat das früher von ihm bekleidete Amt zu Alexandria wieder an, um bei dem Tode des Patriarchen gleich Alles so einrichten zu können, daß er nicht zu fürchten brauchte,

1) S. Liberati Diaconi breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum ed. Garnier pag. 108.

seines Zweckes zu verfehlen. Von hier aus schickte er dem Illus viele und kostbare Geschenke. Sich verlassend auf die Gunst dieses mächtigen Mannes, glaubte er um den zu Constantinopel zurückgebliebenen Bischof Gennadius und um den Patriarchen selbst sich desto weniger bekümmern zu müssen, und durch diese Vernachlässigung machte er sie zu seinen Feinden. Dem Abgeordneten, welchen er mit seinem Amtsantrittsschreiben (ἐνθρονιστικὰ) nach Constantinopel absandte, trug er auf, daß er dieses nicht sogleich an den Patriarchen abgeben, sondern zuerst seinen Gönner, den viel vermögenden Illus, aufsuchen und in Allem nach dessen Anweisung verfahren möge. Da aber dieser sich damals zu Antiochia befand, so reiste der Abgeordnete des Johannes Talaja, ohne das Schreiben an den Patriarchen zu übergeben, nach jener Stadt. [1]) Der Patriarch Akacius wurde durch diese unerhörte Kränkung seiner Ehre als Bischofs der Residenz vollends gegen ihn eingenommen, und da Illus bald nachher sich gegen den Kaiser empörte, so konnte es dem Akacius desto leichter gelingen, bei dem Kaiser Zeno auch den Johannes Talaja verhaßt zu machen. Petrus Mongus, das Haupt der monophysitischen Parthei, wußte diese Umstände gut zu seinem Vortheile zu benutzen. Er kam selbst nach Constantinopel, er machte auf die Gefahren aufmerksam, welche die Erbitterung der zahlreichen monophysitischen Parthei in Ägypten der Ruhe des Staates bringen könnte, wenn man ihnen einen Patriarchen aufdringen wollte. Er schlug hingegen einen Vergleich vor, durch den er Alle zu Einer Kirche zu vereinigen Hoffnung machte. Akacius ging in diesen Plan ein und wußte den Kaiser günstig für denselben zu stimmen. Dieser erließ im J. 482 eine an die Kirchen des alexandrinischen Patriarchats gerichtete Vergleichsformel, welche durch Auslassung der bei den streitigen Fragen gebrauchten Ausdrücke, Alles nur im Allgemeinen haltend, die Aufhebung dieses Gegensatzes ver-

1) S. Liberat. c. 16 u. 17 und Theophanes Chronographie.

mitteln sollte. Hier wurde bestimmt, daß nichts Anderes gelten sollte als das nicenisch-constantinopolitanische zu Ephesus erneuerte Symbol, den Anathematismen Cyrills wurde symbolisches Ansehn beigelegt, und ohne die den Streit betreffenden Namen „Person" und „Natur" zu erwähnen, wurde erklärt, daß Christus Einer sey und nicht zwei,[1]) Wunder und Leiden bezögen sich auf den Einen, über Nestorianismus und Eutychianismus wurde die Verdammung ausgesprochen, aber auch über Alle, welche diesen Bestimmungen zuwider lehrten oder gelehrt hätten, sey es zu Chalcedon, oder in welcher Synode und wo es seyn möge.[2])

Dieses Henotikon sollte nun nach der Absicht des Kaisers überall die Grundlage des Kirchenfriedens werden. Diejenigen unter den Monophysiten, welche sich dazu verstanden, dasselbe zu unterzeichnen, sollten, ohne daß sie deshalb ihre besonderen Lehrmeinungen aufzuopfern brauchten, von der andern Parthei in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden, und auch dieser sollte es freistehen, ihre besonderen Lehren beizubehalten, für sich selbst an die Autorität des Concils zu Chalcedon und des von Leo an Flavian geschriebenen Briefes sich anzuschließen. Nur sollte unbeschadet dieser Differenzen das Henotikon als Grundlage der Kirchengemeinschaft gelten und keine Parthei die andere verketzern. Aber ein solcher Zweck wurde auf diese Weise keineswegs erreicht. Die eifrigen Monophysiten verlangten eine ausdrückliche Verdammung des Concils zu Chalcedon und des Briefes an Flavian, und da sie von den Gemäßigten, welche mit dem Henotikon zufrieden waren, sich trennten, ohne ein Oberhaupt zu haben, wurden sie von nun an mit dem Namen der Hauptlosen (ἀκέφαλοι) bezeichnet. Wenn nun diejenigen Bischöfe, welche in ihrer dogmatischen Überzeugung mit dieser Parthei am meisten

---

1) Ἓν τυγχάνειν καὶ οὐ δύο.
2) Evagr. h. e. l. III. c. 14.

übereinstimmten, sich durch die Rücksicht auf dieselbe bestimmen ließen, so verdarben sie es dadurch mit Denjenigen, mit welchen sie durch das Henotikon Frieden geschlossen hatten. Von der andern Seite waren die eifrigen Anhänger des chalcedonischen Concils am wenigsten zufrieden mit einer Vergleichsschrift, in welcher von diesem Concil auf eine so geringschätzige Weise gesprochen wurde, und ihnen erschienen Alle, welche das Henotikon annahmen, als Monophysiten. So war durch das Henotikon statt Beilegung der Spaltung nur Vermehrung derselben erfolgt. Statt zweier Partheien waren vier entstanden, die Eiferer von beiden Seiten und die das Henotikon anerkennenden Gemäßigten von beiden Partheien. Die eifrigen Anhänger des chalcedonischen Concils fanden in der römischen Kirche eine große Theilnahme und verketzerten hier die herrschende Parthei der orientalischen Kirche. Eine Spaltung zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche war davon die Folge.

Während daß diese durch das Henotikon hervorgebrachten Bewegungen fortdauerten, starb der Kaiser Zeno im J. 491 und Anastasius wurde sein Nachfolger. Dieser wünschte nur den Frieden zu erhalten, dem Verketzern von beiden Seiten zu steuern, und deswegen wollte er das Henotikon nicht fallen lassen. Aber diese von einem politischen Gesichtspunkte ausgehende Mäßigung konnte ihn den Eiferern nur verdächtig machen, und da er nichts dulden wollte, was seinem Plane entgegen war, so erschien er, indem er den Frieden zu erhalten suchte, in dem Lichte eines Verfolgers. Heftige Unruhen brachen unter der Regierung dieses Kaisers durch den Kampf beider Partheien in Syrien, Palästina, Ägypten und Constantinopel aus, und sein Streben, die Eiferer zur Mäßigung zu nöthigen, würkte dazu, daß die Bewegungen nur noch heftiger wurden. Da er den Eiferern in seiner Umgebung zu Constantinopel selbst sich am stärksten widersetzte, so mußte er dadurch den Schein einer Begünstigung des Monophysitismus auf sich fallen

lassen. In den Patriarchen zu Constantinopel fand er heftige Gegner. Dem Patriarchen Euphemius war die Rechtgläubigkeit des Kaisers von Anfang an verdächtig gewesen, er hatte in dessen Thronbesteigung nur unter der Bedingung gewilligt, daß dieser ihm eine schriftliche Versicherung darüber ausstellte, er werde nichts gegen das Ansehn des Concils zu Chalcedon unternehmen. Bald suchte Anastasius sich seiner zu entledigen, was nicht ohne Volksunruhen geschehen konnte. Der Presbyter Macedonius, an dem man bisher keinen leidenschaftlichen Eifer bemerkt hatte, wurde zu seinem Nachfolger ernannt; aber auch er mußte sich bald die kaiserliche Ungnade zuziehen, da er unter den Eiferern der Parthei des chalcedonischen Concils den Ruf der Rechtgläubigkeit nicht verlieren wollte und sich daher mehr an sie anschloß, als es der Plan des Kaisers zuließ. Dazu kam, daß damals an die Spitze der bisher hauptlosen eifrig monophysitischen Parthei zwei kraftvolle Männer sich stellten und in anderen Gegenden Unruhen entstanden, deren Einfluß sich nach Constantinopel verbreitete. Der Eine jener beiden Männer, Xenajas aus Tahal in Persien, hatte schon in seinem Vaterlande gegen den Nestorianismus eifrig gekämpft; darauf hatte er sich nach Syrien begeben und der monophysitische Patriarch von Antiochia, Peter, nach dem Gewerbe, welches er als Mönch getrieben, der Gerber genannt [1]) (ursprünglich einer der mit dem Eutyches verbundenen Mönche zu Constantinopel), hatte ihn zum Bischof der Stadt Hierapolis oder Mabug gemacht. Durch ihn wurde auch sein Name in den mehr griechischen Philoxenus umgewandelt, und unter diesem Namen ist er am bekanntesten als Derjenige, welcher zur Entstehung der sogenannten philoxenianischen syrischen Übersetzung des neuen Testaments die Veranlassung gegeben. Mit dem Nachfolger jenes monophysitischen Patriarchen, dem Flavianus, welcher der Lehre des chalcedonischen Concils mehr ergeben war,

---

1) Πέτρος ὁ κναφεύς.

gerieth er aber durch seinen Eifer für die Verbreitung der monophysitischen Lehren in Streit; denn Flavian wollte zwar durch Nachgeben in vielen Stücken den Frieden erkaufen, doch die Lehre von den beiden Naturen ausdrücklich zu verdammen konnte ihn nichts vermögen. Es kam zu heftigen Kämpfen, die sich auch in das benachbarte Palästina verbreiteten.

Der zweite unter jenen beiden neuen Anführern der monophysitischen Parthei war Severus. Er stammte aus Sozopolis in Pisidien. Als Heide hatte er sich in der berühmten Rechtsschule zu Beryt dem Rechtsstudium gewidmet und war nachher in den Advokatenstand eingetreten. Zu Tripolis in Phönicien empfing er die Taufe, er wurde Mönch und gesellte sich zu einer Schaar der eifrigsten Monophysiten. Durch eine Gegenparthei vertrieben, kam er mit vielen seiner Gefährten nach Constantinopel, bei dem Kaiser Schutz zu suchen. Er schilderte ihm die Vertheidigung des chalcedonischen Concils als die Ursache aller Unruhen, er suchte einen gewissen Zusatz zu dem alten verehrten Kirchenliede, dem Trisagion (das dreimal heilig aus Jes. 6.), als eine neue Vereinigungsformel für beide Partheien geltend zu machen. Schon früher hatte nämlich der oben genannte monophysitische Kirchenlehrer, Peter der Gerber, zu einer der Anrufungen Gottes in jenem Kirchenliede den Zusatz gemacht: „der du für uns gekreuzigt worden" (ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς). Diese Übertragung der Prädikate, welche in diesem Zusatze ausgesprochen war, stimmte ja ganz zu dem monophysitischen Lehrtypus; ein solcher dogmatischer Ausdruck konnte aber in einem andern Sinne auch von den Dyophysiten, gleichwie man hier das Wort θεοτόκος in den kirchlichen Sprachgebrauch aufgenommen hatte, als Gegensatz gegen den Nestorianismus zugelassen werden — und in dieser antithetischen Beziehung konnten daher beide Partheien übereinstimmen. Dies benutzte Severus; aber unter der damals vorhandenen Gährung der Gemüther zu Constantinopel erschien dieser Zusatz

als krasser Monophysitismus, als Beeinträchtigung der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens, und es fand diese Neuerung den heftigsten Widerspruch. Während daß bei dem öffentlichen Gottesdienste die eine Parthei das alte Kirchenlied in seiner einfachen Form sang, drängten sich Andere hinzu, indem sie laut die neu hinzugekommenen Worte hinzuschrieen. So wurde die Feier der Andacht selbst durch die Äußerungen profaner Leidenschaft und durch blutige Streitigkeiten entweiht. Da das Gerücht sich verbreitete, daß der Kaiser den Zusatz zu dem Kirchenliede begünstige und den Patriarchen Macedonius zu entfernen drohe, brach ein heftiger Aufruhr aus. Die Häuser mehrerer Großen wurden verbrannt, ein Mönch, welchen man für den Urheber des Zusatzes hielt, wurde von dem wüthenden Volke ergriffen, ermordet, sein Kopf auf einer Stange im Triumph herumgetragen. Da erschien der Kaiser ohne Krone auf dem Circus vor dem versammelten Volke; er erklärte, gern wolle er die Regierung niederlegen, aber nur könnten nicht Alle zugleich regieren, Einer müsse Herr seyn. Solche Worte würkten auf die erhitzten Gemüther, das Volk bat den Kaiser, die Regierung zu behalten, und versprach Ruhe. Diesen günstigen Augenblick benutzte der Kaiser: er ließ den Patriarchen Macedonius entfernen und ein Presbyter Timotheus, der das Henotikon annahm, wurde zu dessen Nachfolger eingesetzt. Indessen sah sich der Kaiser von mehreren Seiten genöthigt, der Wuth der erbitterten Parthei des chalcedonischen Concils, wo diese die vorherrschende war, nachzugeben. Durch diese Erbitterung wurde die Empörung des Feldherrn Vitalian, welche im J. 514 ausbrach, unterstützt, und Anastasius sah sich genöthigt, Friedensbedingungen zum Vortheile der Anhänger des chalcedonischen Concils einzugehen. Er versprach, ein Concilium zu Heraklea in Thracien zusammenzurufen und zwar mit Zuziehung des römischen Bischofs, so daß also vor Allem die Kirchengemeinschaft mit diesem wieder angeknüpft werden solle, was denn nichts Anderes hieß, als daß

das chalcedonische Concil wieder in seine Autorität eingesetzt werde; denn man konnte ja nur unter dieser Bedingung mit der römischen Kirche Frieden hoffen. Doch suchte Anastasius der Erfüllung solcher Vergleichsbedingungen, welche ihm zu lästig waren, auszuweichen, so lange er konnte, und die Schwierigkeiten, welche von der römischen Kirche bei den Friedensunterhandlungen gemacht wurden, erleichterten ihm die Verzögerung. Desto stärker offenbarte sich der Enthusiasmus für das chalcedonische Concil, der Haß gegen den Monophysitismus und gegen den Kaiser Anastasius, welchen man für einen Verfechter desselben hielt, nach dem Tode des Letzteren und bei dem Regierungsantritte des Kaisers Justinus, seit 518.

Als der Patriarch Johannes von Constantinopel unter der neuen Regierung zum ersten Male bei dem Gottesdienste erschien, wurde er von dem versammelten Volke mit wiederholten Ausrufungen empfangen, wodurch man verlangte, daß, da nicht mehr der Manichäer Anastasius, sondern der rechtgläubige Justinus regiere, die Autorität des chalcedonischen Concils wieder öffentlich bekannt gemacht, das Anathema über den Severus und alle Häupter der monophysitischen Parthei ausgesprochen werde; alle Monophysiten sollten vom kaiserlichen Hofe und aus der Residenz entfernt,[1]) die Gemeinschaft mit der römischen Kirche solle

1) S. das Protokoll in den Akten des Concils unter dem Mennas bei Harduin. T. II. f. 1334 u. 1355. Es zeigte sich besonders der Haß gegen den viel vermögenden Oberkammerherrn (praepositus sacri cubiculi) Amantius. Man rief in Beziehung auf ihn: *Τὸν λῆρον τοῦ παλατίου ἔξω βάλε.* f. 1337. Er mußte wohl unter dem Anastasius auf die Beförderung des Monophysitismus großen Einfluß gehabt haben, denn indem man den Patriarchen zu einer offenen Erklärung aufforderte, rief man, er brauche ja unter der Regierung des Justinus den Amantius nicht zu fürchten (*οὐ φοβῆσαι Ἀμάντιον τὸν Μανιχαῖον· Ἰουστῖνος βασιλεύει*). Harduin. l. c. f. 1339. Dieser Amantius war nun aber dem Kaiser Justinus verhaßt und verdächtig, denn er hatte den Plan gehabt, einen Comes Theokritus, durch den er selbst zu regieren hoffen konnte, zum Kaiser zu machen. Er hatte deshalb dem Justinus, da-

wieder angeknüpft werden. Die versammelte Menge stand nicht ab von ihrem ungestümen Geschrei, bis der Patriarch nachgegeben hatte. Ähnliche Aufforderungen von Geistlichen, Mönchen und Laien kamen auch aus anderen Kirchen. Da der Kaiser Justinus, ein roher Thracier, für sich selbst unbekümmert um theologische Streitigkeiten, sich leiten ließ durch seine beiden für die Lehre des chalcedonischen Concils eifrig streitenden ersten Staatsdiener, den Vitalianus und Justinianus, so konnte er leicht zu Allem, was dem Interesse dieser Parthei gemäß war, bewogen werden. Neue Unterhandlungen mit dem römischen Bischof Hormisdas wurden angeknüpft, nnd man war bereit, alle von demselben vorgeschriebenen Bedingungen zur Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft einzugehen. Darunter war die harte, daß die Namen aller Bischöfe, welche unter der vorigen Regierung an das Henotikon oder an die monophysitische Parthei sich angeschlossen hatten, aus den Kirchenbüchern getilgt werden sollten. Das Anathema über die Häupter der monophysitischen Parthei konnte man zwar leicht durchsetzen, und zu Constantinopel trug man sogar kein Bedenken, den Patriarchen Akacius preiszugeben, aber in manchen

---

maligem Befehlshaber der kaiserlichen Leibwache, eine Summe Goldes gegeben, durch zweckmäßige Vertheilung derselben Stimmen für den Theokritus zu erkaufen. Aber Justinus gebrauchte das Gold zu seinem Vortheile und wurde Kaiser. Natürlich mußte er nun den Amantius fürchten, den er bald hinrichten ließ. S. Evagr. h. e. l. IV. c. 2. Theophan. Chronograph. bei dem Regierungsantritte Justins. Die Ermordung des Amantius wurde aber als ein Strafgericht über den Ketzer betrachtet. S. die Volksexklamation bei einer Versammlung in der Kirche zu Tyrus, welche gleichfalls die Verdammung der Monophysiten verlangte, Harduin. l. c. f. 1359: Ἀπέθανεν Ἀμάντιος ὁ ἀντάρτης τῆς τριάδος. Man erkennt hier den verborgenen Zusammenhang zwischen den Machinationen politischer und theologischer Partheien. Die Furcht vor der Ansteckung des Monophysitismus war in manchen Gegenden so groß, daß man in Tyrus sogar die ägyptischen Holzhändler nicht in der Stadt dulden wollte, damit sie nur nicht monophysitische Ketzerei aus Ägypten verbreiten sollten. L. c. f. 1356.

Gegenden waren Geistliche und Gemeinden durchaus nicht geneigt, das Andenken geliebter Bischöfe aufzuopfern: sie ließen sich durch keine Vorstellungen und Drohungen dazu bewegen. Es waren neue Spaltungen und blutige Unruhen zu befürchten, wenn man sie zwingen wollte. Der Kaiser selbst forderte deshalb den römischen Bischof zur Nachsicht in dieser Hinsicht auf. [1]) Die monophysitischen Geistlichen wurden indeß ihrer Stellen entsetzt. Dem Severus, der sich zum Patriarchen von Antiochia zu machen gewußt hatte, drohte durch die Rachsucht des persönlich von ihm beleidigten Feldherrn Vitalianus ein härteres Loos, aber er rettete sich durch die Flucht nach Alexandria, wo er bei seinen monophysitischen Glaubensgenossen eine freundschaftliche Aufnahme fand. Dort war die monophysitische Parthei zu mächtig, als daß man etwas gegen sie vorzunehmen wagen konnte.

Der Nachfolger dieses Kaisers seit dem J. 527, Justinian, wollte ein eifriger Verfechter der chalcedonischen Rechtgläubigkeit seyn, die Theilnahme an theologischen Streitigkeiten war ihm eine Lieblingssache, und gern wollte er Gesetzgeber für die Kirche wie für den Staat werden, aber je mehr er selbst handeln wollte und zu handeln meinte, desto mehr war er das Werkzeug Anderer, welche, seine Schwächen benutzend, des Einflusses auf ihn sich zu bemächtigen gewußt hatten, und so mußte er oft solchen Absichten dienen, welche seiner eigenen Willensmeinung ganz entgegen waren. Insbesondere wußte seine ihn beherrschende Gattin Theodora, eine Anhängerin des Monophysitismus, zum Vortheile der ihm verhaßten monophysitischen Parthei mancherlei Ränke zu schmieden. Sie wußte es dahin zu bringen, daß unter den Augen des Kaisers zu Constantinopel ein monophysitischer Verein sich bildete, dessen Zweige sich in das ganze Reich verbreiteten, daß sogar ein Mono-

---

1) S. den Briefwechsel zwischen dem Patriarchen von Constantinopel, dem Kaiser Justinus und dem römischen Bischof Hormisdas.

physit zu dem Bisthume der Residenz erhoben und Alles vorbereitet wurde, um die monophysitische Parthei aus einer bedrückten zur herrschenden zu machen. Ihr vornehmstes Werkzeug, um alles Dies durchzusetzen, war ein Mann, Namens Anthimus. Dieser, früher Bischof der Kirche zu Trapezunt im Pontus, hatte seine Gemeinde verlassen, ohne auf gesetzmäßige Weise von seinem Hirtenamte entbunden zu seyn, wie er vorgab, um als Mönch ein vollkommenes christliches Leben zu führen, [1]) aber wahrscheinlich, nach dem Erfolg zu schließen, wie so manche Andere, weil das Leben am Hofe mehr Reiz für ihn hatte, als die Verwaltung eines durch äußerlichen Glanz nicht ausgezeichneten Hirtenamtes in einer kleinen Stadt. Er begab sich nach Constantinopel, der Ascetenmantel verschaffte ihm dort großes Ansehn, er erwarb sich die Gunst der Kaiserin Theodora, und der abwechselnde Aufenthalt am Hofe oder auf einem angenehmen Landsitze bei Constantinopel [2]) gefiel ihm besser als das stille Leben in seinem früheren Hirtenamte. Um diesen Mann versammelten sich nun die bedeutendsten Männer der monophysitischen Parthei, welche unter dem Schutze der Theodora nach Constantinopel kamen, und Severus selbst war Einer von ihnen. Endlich wußte es die Kaiserin dahin zu bringen, daß Anthimus im J. 535 sogar zum Patriarchen von Constantinopel ernannt wurde. [3]) Gewiß dachte der so rechtgläubig seyn wollende Kaiser Justinian nicht anders, als daß er einen eifrigen Anhänger des chalcedonischen Concils zu seinem Bischof habe. Und vielleicht hätte das Spiel noch länger gedauert und es wäre der schlauen Theodora noch mehr durchzusetzen gelungen, wenn

---

1) In der ersten Action des Concils unter dem Mennas heißt es: *Οὗτος ἐκ πολλοῦ τὴν ἰδίαν ἐκκλησίαν καταλιπών, καὶ πεπλασμένον βίον ἐγκρατείας ἀναλαβών.* Harduin. T. II. f. 1193.

2) Sein *προάστειον.* Act. IV. sub Menna, f. 1243.

3) Prokopius sagt in seiner geheimen Hofgeschichte (hist. arcana) c. 17 von der Theodora: *Αὕτη τάς τε ἀρχὰς καὶ ἱερωσύνας ἐχειροτόνει.*

nicht durch einen ganz unvorhergesehenen Umstand Alles vereitelt worden wäre, nachdem die Täuschung nicht länger als ein Jahr gedauert hatte. Es geschah nämlich, daß der römische Bischof Agapetus als Gesandter des ostgothischen Königs Theoderich nach Constantinopel kam. Viele unzufriedene Geistliche und Mönche benutzten diese Gelegenheit und übergaben dem römischen Bischof, der den Zorn der Kaiserin weniger zu fürchten hatte als Andere und daher auch unabhängiger am Hofe handeln konnte, Klaglibelle gegen den Bischof Anthimus, indem sie ihn theils der Irrlehre anklagten, theils unrechtmäßiger Gelangung zum Patriarchat von Constantinopel. Der römische Bischof verlangte von ihm, daß er durch ein Glaubensbekenntniß seine Rechtgläubigkeit bezeugen und (wie es die abendländischen Kirchengesetze gegen die Versetzungen der Bischöfe vorschrieben) von dem Patriarchat von Constantinopel wieder zu seinem früheren, willkührlich verlassenen Bisthume zurückkehren sollte. Da Anthimus dazu sich nicht verstehen wollte, schloß ihn Agapet von der Kirchengemeinschaft aus und er mied auch jede Zusammenkunft mit ihm. Die Kaiserin konnte den römischen Bischof weder durch ihre Versprechungen, noch durch ihre Drohungen umstimmen. Da Justinian durch dessen Einfluß davon überzeugt wurde, wie sehr er getäuscht worden, so wurde er natürlich dadurch desto mehr zum Unwillen gereizt. Anthimus wurde entsetzt und auf Agapets Antrag der Presbyter Mennas, Vorsteher des größten Hospitals zu Constantinopel, zum Patriarchen ernannt. [1])

Der neue Patriarch versammelte im J. 536 die gerade zu Constantinopel anwesenden Bischöfe zu einer Synode (*σύνοδος ἐνδημοῦσα*), um die Verdammung des Monophysitismus und der Vertheidiger desselben vollends zu besiegeln. Der Kaiser Justinian fügte zu den Beschlüssen dieses Concils ein dieselben bestätigendes Gesetz hinzu, wie

1) S. Concil. sub Menna act. I. Liberat. breviar. c. 21.

es seines Despotismus würdig war. „Die Häupter der monophysitischen Parthei sollten die Residenz und alle angeseheneren Städte meiden, als Privatleute still und ruhig leben, sich wohl hüten, Andere zu verderben und zur Lästerung zu verleiten; die Schriften des Severus sollten verbrannt werden, es sollte Keinem erlaubt seyn, sie zu besitzen oder abzuschreiben, Jedem, der sie abzuschreiben wagte, sollte die rechte Hand abgehauen werden." [1])

Als die Kaiserin Theodora diesen Versuch vereitelt sah, gab sie deshalb doch ihren Plan noch nicht auf, sondern fruchtbar an Ränken, suchte sie durch Machinationen von anderer Art ihn zur Ausführung zu bringen. Sie lernte den Diakonus Vigilius, der mit dem römischen Bischof Agapet nach Constantinopel gekommen war, genauer kennen; der Ehrgeiz dieses charakterlosen Mannes machte ihr Hoffnung, ihn gut zu ihrem Werkzeuge gebrauchen zu können. Da Agapet, sey es, wie Einige berichten, vor seiner Abreise zu Constantinopel selbst, oder, nach Anderer Bericht, unterwegs vor seiner Rückkehr nach Rom, gestorben war, so versprach sie dem Vigilius eine große Summe Geldes und das römische Bisthum, wenn er sich verpflichten wollte, die Autorität des chalcedonischen Concils umzustürzen und dem Anthimus, gleichwie den übrigen Häuptern der monophysitischen Parthei, die Glaubensübereinstimmung schriftlich zu bezeugen. Vigilius ging Alles ein, und zwischen zweien Frauen wurden die Ränke verhandelt. Die Gattin des griechischen Feldherrn Belisarius, der für die Macht des oströmischen Kaiserthums in Italien glücklich kämpfte, die Antonina, war in den Plan der Kaiserin mit einverstanden und sollte an dessen Vollziehung mit arbeiten; sie würkte auf ihren Mann.

Silverius war unterdessen schon zum Nachfolger des verstorbenen Agapet eingesetzt worden. Er sollte nun entweder dieselben Verpflichtungen übernehmen, welche Vigi-

1) Harduin. T. II. f 1406.

lius übernommen hatte, oder er sollte diesem weichen. Da ihm seine Überzeugung theurer war als zeitlicher Vortheil, so benutzte man gegen ihn die falsche Beschuldigung, daß er Rom den Feinden des griechischen Reiches, den Gothen, habe überliefern wollen, welche Beschuldigung durch die frühere freundschaftliche Verbindung des Bischofs mit dem ostgothischen Könige einigen Schein erhalten konnte, und den treulosen Griechen war es leicht, Urkunden und Zeugnisse zu erdichten. Silverius wurde demnach exilirt und Vigilius zum Bischof eingesetzt im J. 538.

Desto mehr konnte man von diesem erhalten, denn die Sache des Glaubens galt ihm wenig, wie er auch wenig von den darauf sich beziehenden Lehrstreitigkeiten verstand und eben so wenig Interesse dafür hatte. Er übergab der Antonina einen Brief an den Anthimus und an die übrigen Häupter der monophysitischen Parthei, in welchem er sich würklich ganz monophysitisch aussprach und seine Glaubensübereinstimmung mit den Monophysiten bezeugte; aber er bat sie zugleich recht schlau, um es mit keiner Parthei zu verderben, sie möchten das, was er ihnen schreibe, doch ja geheim halten und vielmehr sich das Ansehn geben, als ob sie seinen Glauben besonders für verdächtig hielten, damit er desto leichter, was er angefangen, vollbringen könnte.

Da nun Vigilius auf solche Weise zweien Partheien dienen wollte, der einen insgeheim, der andern öffentlich, so konnte die Theodora natürlich doch von Allem, was sie wollte, nichts durch ihn geltend machen, denn er hütete sich wohl, eine öffentliche Erklärung nach ihrem Sinne abzugeben. Sie sah also Geld und Ränke umsonst verschwendet, und sie fand in dieser verschuldeten Täuschung die verdiente Strafe ränkevoller Treulosigkeit.

Aber sie stand deshalb doch auch jetzt von ihrem Plane nicht ab, und bei der unwiderstehlichen Neigung des Kaisers Justinian, über Dinge zu entscheiden, von denen er nichts verstand, bei den mancherlei Kämpfen der theologischen Hofpartheien, der Charakterlosigkeit des Vigilius,

konnte sie doch noch Mittel finden, sich günstigere Aussichten für die Ausführung ihrer Absichten zu eröffnen, wenigstens die Gegner des Monophysitismus in einen Streit unter einander selbst zu verwickeln. Die Gelegenheit dazu war folgende: Die alten syrischen Kirchenlehrer Theodorus von Mopsuestia, Theodoret und Ibas von Edessa waren von Anfang an ein Ziel des fanatischen Hasses und der Verketzerung der monophysitischen Parthei gewesen. In dem geheimen Vertrage, welcher dem Vigilius die Würde eines römischen Bischofs verschaffte, hatte er sich auch verpflichtet, über den Theodorus und den Theodoret das Anathema auszusprechen.[1])

Von einer ganz andern Seite her erhielt die monophysitische Hofparthei, welche schon nicht mehr laut zu reden wagte, Gelegenheit, sich mit einer andern Hofparthei, welche von einem ganz andern dogmatischen Interesse ausging, zur Ausführung dieses, wie wir aus jener von dem Vigilius eingegangenen Verpflichtung sehen, längst entworfenen Planes zu verbinden. Wir müssen hier auf Begebenheiten hinblicken, welche wir in einem andern Zusammenhange ausführlicher, hier nur beiläufig erwähnen.

Die damals nur noch von Wenigen in der orientalischen Kirche genauer gekannten, in der abendländischen Kirche ganz unbekannten Lehren und Schriften des Origenes hatten in Klöstern von Palästina gerade zu dieser Zeit großen Eingang gefunden, und es hatte sich dort eine Parthei enthusiastischer Origenisten gebildet, welche von den Eiferern für die kirchliche Rechtgläubigkeit heftig bekämpft wurde. Aber jene origenistische Parthei hatte sich großen Einfluß

1) In dem oben angeführten Briefe an die monophysitischen Bischöfe schließt er mit den Worten: Anathematizamus ergo Theodorum, Theodoretum et omnes qui eorum statuta coluerunt vel colunt. Auch Facundus von Hermiane wußte von diesem geheimen Vertrage des Ehrgeizes. De ipsius episcopi Romani chirographis ambitionis impulsu, quum fieri arderet episcopus, parti alteri factis. Ep. ad Mocian. Sirmond. T. II. P. 593. E.

am Hofe zu verschaffen gewußt durch zwei Äbte aus ihrer Mitte, den Domitian und besonders den Theodorus Askidas. Diese hatten sich nämlich nach Constantinopel begeben und durch den zur Schau getragenen Eifer für das chalcedonische Concil die besondere Gunst des Kaisers Justinian gewonnen, so daß sie am Hofe viel galten. [1]) Er machte den Domitian zum Bischof von Ancyra in Galatien, den Theodorus Askidas zum Bischof von Cäsarea in Kappadocien; aber sie lebten doch mehr am Hofe als bei ihren Gemeinden, und sie gebrauchten ihren ganzen Einfluß zum Schutz und zur Beförderung der gleichgesinnten Parthei in Palästina. Der Patriarch Petrus von Jerusalem, ein Gegner der Origenisten, mußte doch dem Einflusse der mächtigen Hofparthei nachgeben und gegen seinen Willen zu Manchem sich verstehen, um nicht durch die Hofränke, welche unter dem Kaiser Justinian Alles vermochten, seine Patriarchenwürde zu verlieren. Aber wenn nun einmal dem Kaiser die Augen darüber geöffnet wurden, was für ein Ketzer Origenes gewesen und welche Ketzereien in seinen Schriften sich fänden, so hatte die origenistische Parthei verloren — und wie leicht konnte Jenes geschehen! Dies geschah würklich durch ein Zusammentreffen verschiedener Umstände von verschiedenen Seiten her.

Der Patriarch Peter von Jerusalem, der sich von dem Joche der origenistischen Hofparthei gern befreien wollte, veranlaßte daher zwei Äbte, welche zu den Gegnern des Origenismus gehörten, ihm ein Klaglibell gegen die Origenisten zu übergeben, in welchem die Ketzereien des Origenes auseinandergesetzt waren. Diese Schrift übersandte er dem Kaiser mit einem Briefe, in welchem er ihm die Bewegungen, die durch die origenistische Parthei erregt wurden, schilderte. [2]) Dazu kam, daß der Archidiakonus

---

1) *Πρώτης παῤῥησίας ἐν τῷ παλατίῳ μετασχόντες.* Cyrilli Scythopolitani vita S. Sabae c. 83. Coteler. monumenta ecclesiae Graecae T. III.

2) L. c. vita Sabae c. 85.

Pelagius, der Apokrisiarius des römischen Bischofs, auf einer Reise, wegen besonderer Kirchenangelegenheiten, welche ihm von dem Kaiser aufgetragen worden, nach Palästina gekommen war. Dort schlossen sich vier Mönche an ihn an, welche mit ihm nach Constantinopel reiseten, um dem Kaiser Auszüge aus den Schriften des Origenes als Beläge von dessen Ketzereien zu übergeben und die Verdammung derselben auszuwürken. [1]) Einem römischen Geistlichen konnten die Ketzereien des Origenes leicht in einem sehr gefährlichen Lichte erscheinen, und vielleicht galt dem Pelagius das politische Interesse noch mehr als das dogmatische, denn er war längst eifersüchtig auf die große Macht des Theodorus Askidas am kaiserlichen Hofe, [2]) und die Verketzerung der Lehren des Origenes konnte ihm ein bequemes Mittel geben, um denselben zu stürzen. Der Patriarch Mennas von Constantinopel, welchem gewiß die von dem Theodorus ausgeübte Herrschaft oft lästig geworden war, ging auch leicht in diesen Plan ein, und Beide vereinigten sich, um bei dem Kaiser auf die Verdammung der origenistischen Ketzereien zu dringen. Dem letztern war dies eine willkommene Gelegenheit, durch ein Religionsedikt auch als Gesetzgeber der Kirche sich geltend zu machen, wie es ja seine vorherrschende Neigung war. [3]) Er erließ im J. 541 ein seines Despotismus würdiges ausführliches an den Patriarchen Mennas gerichtetes Schreiben, in welchem er zu zeigen suchte, was für ein abscheulicher Ketzer Origenes gewesen sey, und in welches er alle jene ihm übergebenen

---

1) Da die Schrift, welche der Patriarch Petrus von Jerusalem nach Constantinopel sandte, ihrem Inhalte nach mit derjenigen, welche diese vier Mönche überbrachten, eins war, so könnte es seyn, daß diese Mönche, von denen Liberatus c. 33 redet und deren Namen Evagrius l. IV. c. 38 angiebt, keine Anderen waren als die Abgeordneten des Patriarchen Petrus.

2) Liberat. l. c.: Aemulus existens Theodoro.

3) L. c.: Annuit imperator facillime, gaudens se de talibus causis judicium ferre.

origenistischen Ketzereien namentlich einrückte. Er forderte den Patriarchen auf, eine σύνοδος ἐνδημοῦσα zu versammeln und zu veranlassen, daß Origenes und dessen Lehren verdammt würden. Eine Abschrift von diesen Synodalverhandlungen sollte er allen Bischöfen und Äbten zuschicken zur eigenhändigen Unterzeichnung, und inskünftige sollte Keiner als Bischof oder Abt angestellt werden, wenn er nicht vorher neben den übrigen Häretikern [1]) auch den Origenes verdammte. Ähnliche Schreiben erließ der Kaiser auch an die übrigen Patriarchen. Die Vollziehung dieser Maaßregel konnte im Ganzen keine Unruhen veranlassen, da das kirchliche Urtheil über den Origenes längst bestimmt war. Mennas hielt die vom Kaiser verlangte Synode, und diese entschied nach dem kaiserlichen Gebot.

Was man aber durch diese Verdammung zu bewürken gehofft hatte, dadurch mit einem Male die origenistische Hofpartei zu stürzen, das wurde doch vereitelt; denn Theodorus und Domitian opferten die Wahrheit auf, um ihr persönliches und ihr Partheiinteresse zu retten, wie ja auch nach den Grundsätzen dieser origenistischen Parthei mancherlei Anbequemung erlaubt war, nach den Grundsätzen derselben, daß der Zweck die Mittel heilige und daß die Wahrheit nicht für Alle gehöre. Sie unterzeichneten gleichfalls die Beschlüsse der Synode, und somit konnte man ihnen nichts anhaben. [2]) Sie behielten ihr Ansehn am Hofe und konnten doch noch im Verborgenen für das Interesse der origenistischen Parthei würken, so daß Theodorus Askidas dem Patriarchen Petrus drohen konnte, er werde seine Absetzung bewürken, wenn er die vertriebenen origenistischen Mönche nicht wieder in ihr Kloster aufnehme. [3])

---

1) Wie nach der schönen, unter dem Kaiser Justinian eingeführten Sitte ein Jeder, um ein geistliches Amt erlangen zu können, eine solche Verdammung der bekanntesten Ketzer unterzeichnen mußte, αἱρετικοὶ οἱ ἐξ ἔθους ἐν τοῖς γινομένοις λιβέλλοις ἀναθεματιζόμενοι.

2) Vita Sabae c. 85 am Ende. 3) L. c. c. 86.

Aber allerdings konnten sie sich doch, wenngleich es ihnen für den Augenblick gelungen war, die Machinationen ihrer Gegner zu vereiteln, für die Zukunft unter diesen drohenden Umständen nicht sicher glauben; denn wenn es ihren Gegnern gelang, ihre bloß heuchlerische Einstimmung in die Verdammung der origenistischen Ketzereien und ihre geheimen Machinationen zu Gunsten der durch einen kaiserlichen Befehl verdammten Parthei bloßzustellen, so drohte ihnen schwere Ungnade. Sie mußten also dem Schlage, der sie leicht treffen konnte, zuvorkommen und denselben vielmehr auf ihre Widersacher zurückzuwenden suchen. Sie mußten die Aufmerksamkeit des Kaisers von den origenistischen Ketzereien abzuziehen suchen, indem sie ihm eine andere Beschäftigung gaben; sie mußten eine andere große Bewegung in der Kirche veranlassen, welche die origenistischen Streitigkeiten vergessen ließ; sie konnten damit zugleich die Freude verbinden, an ihren Gegnern Rache zu nehmen, indem sie dieselben von Seiten ihres dogmatischen Interesses angriffen. Alles Dies war schlau verbunden in dem Plane, das Anathema, das den Origenes getroffen hatte, auf die syrischen Kirchenlehrer Theodorus, Ibas und Theodoret zurückfallen zu lassen. Eine solche Maaßregel konnte nicht geradezu als von dem Monophysitismus ausgehend erscheinen; denn auch von Solchen, welche keineswegs Monophysiten seyn wollten, wurde ja [1]) in der Opposition gegen den Nestorianismus das Anathema über den Theodorus und über manche Streitschriften aus der ersten Periode der theologischen Polemik Theodorets ausgesprochen. Der als eine Säule der Orthodoxie geltende Cyrillus selbst, freilich ein Vorläufer des Monophysitismus, hatte ja jene syrischen Kirchenlehrer verketzert. Da aber jene drei Kirchenlehrer besonders immer der monophysitischen Parthei ein Gegenstand des Hasses gewesen waren, da diese die Verdammung derselben längst auszuwürken gesucht hatte, da zwei der-

1) S. oben S. 943.

selben durch das chalcedonische Concil gerechtfertigt worden, so konnte natürlich ein solcher Angriff leicht als geheime Machination der monophysitischen Parthei erscheinen. Was man von dem Einflusse der Kaiserin Theodora wußte, konnte zur Bestätigung dieses Argwohns dienen. Die origenistische Parthei erhielt also durch dies Unternehmen Gelegenheit, ihre Widersacher, welche wie Mennas eifrige Vertheidiger der Autorität des chalcedonischen Concils und heftige Gegner des Monophysitismus waren, zu ärgern; sie konnte erwarten, daß dieser Antrag weit heftigere Bewegungen als die origenistischen Streitigkeiten veranlassen und die letzteren dadurch in Vergessenheit bringen werde. Und sie erhielt dadurch Gelegenheit, mit der immer noch vorhandenen monophysitischen, von der Kaiserin Theodora begünstigten Hofparthei sich zu verbinden und eine bedeutende Stütze dadurch zu gewinnen. Ob sie auch das besondere theologische Partheiinteresse dabei hatte, in dem Theodorus einen Gegner der origenistischen Schule verketzern zu lassen, dies kann zweifelhafter bleiben, denn es war dieser origenistischen Parthei doch besonders um die eigenthümlichen Lehrmeinungen des Origenes zu thun, welche freilich mit dessen allegorischer Schrifterklärung genau zusammenhingen; Theodorus von Mopsuestia aber hatte eigentlich nur die Grundsätze der letztern bekämpft, er stimmte sonst gerade in manchen eigenthümlichen Glaubensansichten, wie in der unter dem Namen des Origenes verketzerten Lehre von der Wiederbringung, mit demselben besonders überein. [1])

---

1) Daß Theodorus Askidas die Absicht hatte, durch diese neuen von ihm angeregten Bewegungen die Sache des Origenes in Vergessenheit zu bringen, dies sagt nicht allein Evagrius l. IV. c. 38: *ἑτέρωθι τούτους ἀφέλκειν ἐθέλων*, sondern auch ein Haupt dieser Parthei selbst, der Bischof Domitian, erklärte dies in einem Briefe an den römischen Bischof Vigilius: Hi vero qui proposuerunt hujusmodi (Origenis) dogma defendere, id implere nullo modo voluerunt; sed talem relinquentes conflictum, conversi sunt adversus Theodorum, et moliri coeperunt, quatenus anathematizaretur et ille ad abolitionem, ut puta-

Es konnte nicht schwer fallen, dem Kaiser Justinian viele Stellen aus den Schriften des Theodorus zu zeigen, welche ihm als sehr anstößig erscheinen mußten, und dazu kam noch, daß man sich hier nicht allein an seine allgemeine Lieblingsneigung, sich zum Gesetzgeber für die Kirche aufzuwerfen, sondern auch an einen andern Lieblingsplan, mit dem er damals gerade umging, anschließen konnte. Es war nämlich sein Streben, die Monophysiten zur Wiedervereinigung mit der herrschenden Kirche zurückzuführen. Deshalb wollte er unter seinem Namen ein Buch zur Vertheidigung des chalcedonischen Concils gegen die Vorwürfe der Monophysiten erscheinen lassen. Theodorus Askidas und Domitian stellten ihm nun aber vor, daß er auf einem kürzeren und sicheren Wege seinen Zweck erreichen könne. Die Monophysiten — sagten sie nämlich zum Kaiser — machten dem Concil zu Chalcedon und dessen Anhängern besonders das zum Vorwurf, daß es den Theodorus und mehrere Schriften des Theodoret und des Ibas von Edessa,

---

bant, eorum, quae contra Origenem mota constiterant. Facund. Hermian. l. IV. c. 4. Derselbe Fakundus weiset auf den Zusammenhang mit den Machinationen der Monophysiten hin: Horum (der Origenisten) satellitio functa gens Eutychianorum perfida, ea quae per se contra Chalcedonense concilium saepe tentaverat, per ipsos latentes aggressa est, qui nobis non videbantur hac parte suspecti. Lib. I. c. 2. Liberatus giebt als Hauptbeweggrund an die Verletzung der Autorität des chalcedonischen Concils, als einen untergeordneten die Feindschaft gegen den Theodorus, weil derselbe gegen Origenes geschrieben hatte, c. 24: Eo quod Theodorus multa opuscula edidisset contra Origenem, et maxime quod synodus Chalcedonensis laudem ejus susceperit. Das Erstere wird auch durch den Fakundus von Hermiane bestätigt, da er sagt, daß Theodorus durch sein gegen den Origenes geschriebenes Buch de allegoria et historia den Haß der Origenisten sich zugezogen habe, l. III. c. 6 (unde odium Origenianorum incurrit). Freilich könnte es auch nur ein unrichtiger Schluß gewesen seyn, der dies vermuthen ließ; denn aus dem oben angeführten Grunde erhellt, daß diese Absicht wenigstens nicht so genau mit dem Interesse der Origenisten zusammenhing; aber immer könnte es ein untergeordneter Beweggrund für enthusiastische Anhänger des Origenes gewesen seyn.

welche den Nestorianismus augenscheinlich begünstigten, gutgeheißen habe. Wenn man nun den Theodorus und jene einzelnen Schriften verdamme, so sey diese Beschuldigung gleich widerlegt. Ein bedeutendes Hinderniß, welches der Anerkennung des Concils von Chalcedon unter den Monophysiten bisher entgegengestanden, sey dadurch mit einem Male gehoben, und wenn der Kaiser diese Verdammung bewürke und so den Frieden in der Kirche wiederherstelle, werde er sich ein überaus großes Verdienst um dieselbe und dauernden Ruhm dadurch erwerben.[1] Ein solcher Plan, so schlau vorgetragen, konnte einem Justinian nicht anders als sehr zusagen, um so mehr, da die viel vermögende Theodora, damit einverstanden, die Überredung unterstützte.[2]

Man drang nun in den Kaiser, daß er schnell ein Edikt in dieser Sache erlassen möge; denn man wußte wohl, daß, nachdem er einmal ein solches erlassen, er es als eine Sache seiner kaiserlichen Autorität und Ehre betrachten werde, nicht wieder davon abzuweichen. Im J. 544 erließ Justinian das Edikt, welches von den drei viel besprochenen Gegenständen, von denen es handelte, nachher den Namen des Ediktes de tribus capitulis (*περὶ τριῶν κεφαλαίων*) erhielt. Durch dies Edikt, das wir nur aus Bruchstücken kennen, wurde das Anathema ausgesprochen über die Person Theodors und dessen Schriften, über Theodorets Schriften gegen Cyrill und über den Brief des Ibas,[3] sowie über alle Vertheidiger der drei Kapitel. Der Kaiser wollte sich zugleich dabei sorgfältig gegen den Verdacht verwahren, als ob er die Autorität des Concils von Chalcedon beeinträchtige, indem er das Anathema auch auf Diejenigen ausdehnte, welche aus dieser Schrift zum Nachtheile des Concils von Chalcedon etwas folgern würden.

---

1) Liberat. c. 24: Scribendi laborem cum non debere pati, quando compendio posset acephalos omnes ad suam communionem adducere.

2) Wie Liberatus ausdrücklich andeutet, l. c.

3) Absichtlich so gestellt, quae dicitur ab Iba esse facta.

Dies Edikt wurde nun zuerst in dem ganzen Reiche umhergesandt und den einzelnen Bischöfen vorgelegt, damit sie schriftlich ihre Übereinstimmung mit demselben bezeugen sollten. Hatte man auf diese Weise die einzelnen Stimmen aller oder der meisten Bischöfe gewonnen, so konnte man die Sache so darstellen, als ob das Edikt von der ganzen Kirche angenommen worden. Aber das ließ sich doch bei einem Edikte von dieser Art nicht so leicht durchsetzen, wie mit dem Edikte gegen den Origenes; denn das neue Edikt erschien sogleich als ein Angriff auf das Ansehn des Concils zu Chalcedon und als eine Begünstigung der Monophysiten. Von der Stimme der vier Patriarchen des Orients hing das Meiste ab, da diese bei den übrigen Bischöfen das größte Gewicht hatte. Der Patriarch Mennas von Constantinopel äußerte sich anfangs durchaus gegen den Inhalt des Edikts, weil er eine Beeinträchtigung der Autorität des chalcedonischen Concils darin sah. Er erklärte sodann, daß er darauf warten wolle, wie der römische Bischof sich über diese Sache aussprechen werde. Endlich aber wich er doch dem Ansehn des Kaisers, er gab seine schriftliche Beistimmung ab, doch mit der Bedingung, daß, wenn der römische Bischof sich gegen die Verdammung der drei Kapitel erklärte, seine Erklärung ihm zurückgegeben werden sollte. [1]) So ging es auch mit den übrigen drei Patriarchen des Orients, welche zuerst sich dagegen erklärt hatten, da ihnen aber mit der Absetzung gedroht wurde, doch unterzeichneten. [2]) Diesem Beispiele folgten nun die übrigen Bischöfe, [3]) die

1) Facundus Hermianens. l. IV. c. 4. Fakundus macht ihm hier mit Recht zum Vorwurf, daß es ihm mehr um ein menschliches Urtheil als um das Urtheil Gottes zu thun sey. In quo satis ostendit, de judicio se potius humano, quam divino esse sollicitum.

2) L. c.

3) Es ist charakteristisch, was in einem Dokumente dieser Zeit von griechischen Bischöfen gesagt wird: Sunt graeci episcopi habentes divites et opulentas ecclesias et non patiuntur duos menses a rerum ecclesiasticorum dominatione suspendi: pro qua re secundum tempus

unterzeichnenden erhielten reiche Geschenke, die wenigen, welche sich weigerten, wurden entsetzt und exilirt. [1])

Wenn aber der Kaiser in dem an knechtischen Gehorsam gewöhnten Orient seine Absichten leicht durchsetzen konnte, so fand er von Anfang an desto nachdrücklicheren Widerstand bei den Bischöfen und Geistlichen im nördlichen Afrika, welches Land so eben von dem vandalischen Despotismus befreit, ein Raub des byzantinischen werden sollte. Hier hatte sich von der Schule des großen Augustinus her ein unabhängigerer und freierer Geist im kirchlichen Leben erhalten. Hier hatte man unter den Verfolgungen der vandalischen Könige für den Glauben kämpfen gelernt. Nur Diejenigen, welche schon früher ihre Überzeugung wie ein Gewand zu Gefallen der Herrschermacht zu verändern gewohnt waren, welche unter den Vandalen Arianer geworden waren, unter dem Justinian den Arianismus wieder mit dem Eifer für die nicenische Lehre vertauscht hatten, nur Solche betrieben auch jetzt eifrig die Verdammung der drei Kapitel. [2]) Als das kaiserliche Edikt mit der Aufforderung zur Unterzeichnung zuerst in's nördliche Afrika gelangte, antwortete der Bischof Pontianus dem Kaiser, jene Schriften, auf welche sich das Edikt bezog, seyen in Afrika noch nicht bekannt geworden. Sollten die afrikanischen Bischöfe aber auch jene Schriften kennen lernen und in denselben manches mit der Glaubenslehre Streitende finden, so könnten sie sich gegen solche Stellen verwahren, nicht aber die schon verstorbenen Verfasser voreilig verdammen.

---

et secundum voluntatem principum quidquid ab eis quaesitum fuerit, sine alteratione consentiunt. Aus dem Briefe der römischen Geistlichen an die fränkischen Gesandten nach Constantinopel. Mansi Concil. T. IX. f. 153.

1) Liberatus am Ende.

2) Wie Fakundus lib. contra Mocianum von Einem sagt: Qui Vandalis regnantibus Arianus fuit, deinde imperio succedente Romano cum tempore versus est, ut catholicus videretur, nunc etiam de palatio praejudiciis religionis catholicae exortis, eadem sequitur.

Wenn solche noch lebten und die ihnen vorgehaltenen Irrthümer nicht selbst verdammen wollten, dann würden sie mit allem Recht verdammt werden. Nun stünden sie aber schon vor dem untrüglichen Richter, von welchem keine Appellation stattfinde. Er schloß mit der Warnung, der Kaiser möge sich wohl vorsehen, daß er nicht, während er die schon Verstorbenen zu verdammen suche, sich verleiten lasse, viele unter den noch Lebenden wegen ihres Ungehorsams zum Tode zu verurtheilen, und daß er nicht einst Rechenschaft geben müsse Dem, welcher kommen werde, die Lebenden und Todten zu richten. Wie unter den Afrikanern, fand das Edikt auch unter den Bischöfen Illyriens und Dalmatiens nachdrücklichen Widerstand.

Da von der abendländischen Kirche her so manche Vorzeichen einer ungünstigen Stimmung gegen das kaiserliche Edikt sich bemerken ließen, und da der Arm des byzantinischen Despotismus dort nicht so mächtig war, so mußte es dem Kaiser desto wichtiger seyn, durch eine bedeutende kirchliche Autorität auf die Abendländer einzuwürken. Daher mußte er vor Allem die Stimme des römischen Bischofs Vigilius zu gewinnen suchen, von welchem man nach seinem wankelmüthigen Charakter keinen nachdrücklichen Widerstand erwarten konnte, und der sich ja auch schon früher der monophysitischen Hofparthei verpflichtet hatte, was freilich der Kaiser selbst nicht wußte, was aber wohl jene Parthei, welche in alle jene Ränke mit verflochten war, im Andenken behielt. Vigilius, der selbst nicht genug Gelehrsamkeit und selbstständig begründetes theologisches Urtheil, um diese Streitfragen mit Sicherheit zu entscheiden, besaß, er war es wahrscheinlich, welcher gleich anfangs seine beiden Diakonen, den Anatolius und Pelagius, dazu veranlaßte, daß sie einen gelehrten Geistlichen aus Karthago, den Diakonus Fulgentius Ferrandus,[1]) aufforderten, ein Gut-

1) Dieser Ferrandus ist uns insbesondere auch bekannt durch seine christlichen Lebensregeln (qualis esse debeat dux religiosus in actibus

achten über diese Sache abzugeben. Sie forderten ihn auf, mit dem Bischof von Karthago oder anderen einsichtsvollen Männern die Sache zu berathen, und sie selbst äußerten, was also auch wohl auf die damalige Stimmung des Vigilius schließen läßt, den Verdacht, daß der Plan zu dieser ganzen Sache von einer geheimen Machination der monophysitischen Parthei herrühren möchte. [1])

Fulgentius Ferrandus erklärte sich darauf in einer freimüthigen Antwort durchaus gegen die Annahme des kaiserlichen Edikts, indem er drei Gründe entgegenhielt. I. Die höchste Autorität der allgemeinen Concilien, besonders der mit Beistimmung der römischen Kirche gehaltenen, welche nach der heiligen Schrift den ersten Platz einnähmen. Daher dürfe, was von dem Concilium zu Chalcedon einmal bestimmt worden, keiner neuen Untersuchung unterworfen werden. Greife man die Entscheidungen des Concils auch nur in irgend einem Stücke an, so werde das ganze Ansehn desselben schwankend. Eine Unterscheidung der thatsächlichen und der dogmatischen Bestimmungen wollte er nicht gelten lassen. II. Daß die Verstorbenen menschlichem Gerichte enthoben seyen und man um der Verstorbenen willen den Lebenden kein Ärgerniß geben müsse. III. Ein einzelner Mensch müsse sich nicht herausnehmen, seiner Schrift durch

---

militaribus) für den Comes Reginus, der wahrscheinlich Statthalter vom nördlichen Afrika werden sollte. Auch in dieser Schrift zeigt er sich als ein für praktisches Christenthum sehr eifriger, von warmer Menschenliebe beseelter und eben so rücksichtslos freimüthiger als verständiger Mann. Er warnte den Comes vor den Künsten, durch welche die Statthalter dieser Zeit die Gunst des Kaisers sich zu erwerben, über den traurigen Zustand der Provinzen ihn zu täuschen und diese endlich ganz zu Grunde zu richten wußten. Er giebt dem Comes diese sieben Regeln, welche er weiter entwickelt: I. Gratiae Dei adjutorium tibi necessarium per singulos actus crede. II. Vita tua speculum sit, ubi milites tui videant, quid agere debent. III. Non praeesse appetas, sed prodesse. IV. Dilige rempublicam sicut te ipsum. V. Humanis divina praepone. VI. Noli esse multum justus. VII. Memento te esse Christianum.

1) Facund. Hermian. l. IV. c. 3.

die Unterzeichnungen Vieler das Ansehn zu verschaffen, welches die katholische Kirche der heiligen Schrift allein eingeräumt habe. Man solle dem Urtheile der Kirchenlehrer keine solche Fesseln anlegen; es müsse Jedem freistehen, in dem, was Wort eines einzelnen Menschen sey, zu unterscheiden, was er billigen und was er verwerfen zu müssen glaube. Man müsse sich nicht selbst durch solche Unterzeichnungen binden, für den Fall, wenn man etwa später nach hellerer Offenbarung der Wahrheit sein Urtheil berichtige.[1]) Vigilius zeigte sich nun anfangs entschlossen, den hier ausgesprochenen Grundsätzen zu folgen; aber der Kaiser hoffte durch die Mittel, welche ihm seine Herrschermacht gab, leicht auf ihn einwürken zu können, und da es ihm so wichtig war, der Stimme des Bischofs gewiß zu seyn, so ließ er ihn nach Constantinopel kommen. Er ermahnte ihn, den Frieden, welchen Christus mehr als alle Opfer liebe, mit dem Patriarchen und den übrigen Bischöfen zu beobachten. Vigilius aber schien nicht geneigt, dieser Ermahnung in dem Sinne, in welchem der Kaiser sie gemeint hatte, zu folgen, denn er schrieb von der Reise aus an den Patriarchen Mennas, daß der Friede Christi ein anderer sey als der Friede der Welt.[2]) Als er im J. 547 zu Constantinopel ankam, handelte er anfangs noch in demselben Geiste. Er kündigte dem Patriarchen Mennas und allen Bischöfen, welche in die Verdammung der drei Kapitel eingestimmt hatten, die Kirchengemeinschaft auf.[3]) Aber seine Standhaftigkeit war nicht von langer Dauer;

---

1) Eine schöne Protestation für Freiheit theologischer Forschung gegen ein solches Bestreben, das allgemeine Urtheil zu fesseln: Patienter ferat pius scriptor sollicitudinem piam requirentium veritatem nec festinet auditorum tenere manum, sed per suavem sensum paratus meliora sentientibus consentire. Facund. Hermian. l. IV. c. 8.

2) Lib. contra Mocianum f. 594. A.

3) L. c. f. 591. D. Theophanes bei dem zwanzigsten Regierungsjahre Justinians, wo aber, was zu verschiedenen Zeiten geschehen, vermischt worden.

er ließ sich zuerst bewegen, durch eine schriftliche geheime Erklärung zur Verdammung der drei Kapitel sich zu verpflichten. [1]) Durch den Vigilius suchte nun der Kaiser auf eine zu Constantinopel versammelte Synode zu würken, und der römische Bischof wollte dadurch seiner ersten öffentlichen Erklärung einen desto vortheilhafteren Schein geben und sie gegen die zu befürchtenden Vorwürfe sicher stellen, wenn er sie in Gemeinschaft mit einer zahlreichen Versammlung von Bischöfen erließ. Aber durch den kräftigen Widerstand der nordafrikanischen Bischöfe, besonders eines Fakundus von Hermiane, wurde diese Hoffnung vereitelt. Da dem Vigilius bei den versammelten Bischöfen seine Absicht nicht gelungen war, so versuchte er Unterhandlungen mit den vereinzelten, und auf diese Weise gelang es ihm besser; er wußte es durchzusetzen, daß seine erste öffentliche Erklärung, sein sogenanntes Judicatum, von siebenzig Bischöfen unterzeichnet erschien. [2]) Aber dieser Schritt rief gegen ihn selbst eine bedeutende Opposition hervor. Selbst zwei Diakone, die ihn begleitet hatten, Rustikus und Sebastianus, wagten es, gegen ihn aufzutreten; sie sorgten dafür, daß das Judicatum des Vigilius schnell überall verbreitet wurde. Sie beschuldigten ihn, daß er die Autorität des chalcedonischen Concils beeinträchtigt habe, sie scheuten sich nicht, sich von der kirchlichen Gemeinschaft mit ihm loszusagen, und eine Parthei von Geistlichen schloß sich an sie an. Vigilius sprach zwar in einem heftigen Schreiben, in welchem er ihr Verfahren schilderte, das Absetzungsurtheil über sie aus, [3]) aber er hatte die öffentliche Meinung in der abendländischen Kirche gegen sich. Die freimüthigen Stimmen

---

1) Occulta ejus ante judicium pollicitatio tenebatur, in qua se spopondit eadem capitula damnaturum. c. Mocian. f. 592. D.

2) L. c. f. 593. C. und die Vorrede zu dem Werke des Fakundus pro defens. trium capitulorum.

3) S. epistola ad Rusticum et Sebastianum. Harduin. Concil. T. III. f. 176.

der nordafrikanischen Bischöfe mußten hier besonders viel würken.

Unter diesen ist vor Allen der Bischof Fakundus von Hermiane zu nennen. Erst nachdem er eine gründliche Untersuchung über die streitigen Fragen angestellt hatte, entschied er sich und beharrte nun auch mit unerschütterlicher Vestigkeit bei dem ihm mit zuversichtlicher Überzeugung gewordenen Resultat. Zur Vertheidigung desselben verfaßte er eine Schrift, ausgezeichnet durch solche Eigenschaften, welche in diesem Zeitalter selten zu finden waren, durch eine von keiner Rücksicht der Menschenfurcht beschränkte Freimüthigkeit und durch eine unbefangene, gründliche, über die Vorurtheile der Zeit in mancher Hinsicht sich erhebende Kritik.[1]) Schön sprach er gegen das unberufene Dogmatisiren, welches immer die Quelle so großen Verderbens für die griechische Kirche war, wie auch diese unfruchtbaren Streitigkeiten einen solchen Grund hatten, „daß während doch in allen Künsten und Gewerben Keiner über das urtheile, was er nicht gelernt habe, hingegen in Sachen der Theologie, wer am wenigsten davon gelernt habe, am anmaßendsten absprechend urtheile.[2]) Wenn die Staatsmacht ihre Grenzen überschreite, könne sie zwar Viele in's Verderben stürzen, indem sie dieselben dazu verleite, die Wahrheit mit dem Munde zu verläugnen, aber ihre Absicht könne sie doch nicht durchsetzen; denn eine andere Überzeugung könne sie den Menschen nicht einflößen: nur auf das Äußere,

---

1) Pro defensione trium capitulorum libri XII.

2) Lib. XII. c. 4: Nam et suas habent officinas vel artifices omnia quae ex proposito doceri videmus. Nunquam enim de textrino personare incudes audivimus et ignem illic in fornacibus anhelare. Nunquam comperimus a sutore quaesitum, quae cujusque fabricae longitudini proportio latitudinis conveniret et quanta utriusque congrueret altitudo, quoniam illi integre scire possunt, qui ab ipsius artis sunt praeceptoribus instituti. Solae in contemptu sunt divinae literae, quae nec suam scholam nec magistros habent et de quibus peritissime disputare se credat qui nunquam didicit.

nicht auf das Innere erstrecke sich ihre Gewalt." [1]) Mit Nachdruck sprach er gegen diejenigen Bischöfe, welche sich selbst anklagten, indem sie sich mit dem erlittenen Zwange entschuldigten, da doch nicht einmal die Gewalt der Martern, sondern nur die Furcht vor der Ungnade des Kaisers sie zum Nachgeben gebracht habe. [2]) „Als ob wir nur deshalb zu Bischöfen ordinirt worden wären, um durch die Geschenke der Fürsten bereichert zu werden und mit ihnen unter den ersten Staatsbehörden zu sitzen, wenn aber unter so vielen Sorgen des Staats durch die Täuschungskünste der Schlechtgesinnten, welche zu keiner Zeit fehlen, bei ihnen etwas Eingang fände, was der Kirche Gottes zum Nachtheil gereichte oder ihren Frieden störte, es nicht unsere Pflicht wäre, zu ihrem eigenen Heil ihnen die Wahrheit darzustellen und, wo es Noth thut, mit dem Ansehn der Religion ihnen zu widerstehen, geduldig, wenn es sich trifft, auch ihre Ungnade zu tragen." [3]) Wenn nur Gott einen Ambrosius erweckte, — meinte er — so würde auch der Theodosius nicht fehlen. [4])

---

1) Etsi vocem contradictionis abstulerit, animum certe mutare non potuit. Aliquos jus mundanae potestatis ecclesiae valet auferre, nullum tamen sibi acquirere.

2) Gegen die Entschuldigung des Vigilius: Nos contra respondemus, quod ultro per ambitionem pollicitatione facta peccaverit, nec ulla sustinuerit tormenta, quibus cessisse credatur. c. Mocian. f. 595.

3) Quasi vero propter hoc tantum ordinati sumus episcopi, ut ditemur principum donis, et cum eis inter maximas potestates consedeamus, tanquam divini sacerdotii privilegiis fulti, sicubi autem fallaciis malignorum, quae nullis temporibus defuerunt, aliquid eis inter tantas reipublicae suae curas subreptum fuerit, quod ecclesiae Dei praejudicet vel ecclesiae pacem turbet, non eis debeamus pro ipsorum salute quae sunt vera suggerere et si necesse fuerit, religionis auctoritate resistere ac patientes offensionem quoque illorum, si acciderit, sustinere. Lib. IV. c. 4.

4) Si nunc Deus aliquem Ambrosium suscitaret, etiam Theodosius non deesset. Lib. XII. f. 584. D.

Obgleich Vigilius im Tone der Autorität gegen seine Widersacher sprach, so war er doch nicht so vest, wie er scheinen wollte. Das Beispiel der nordafrikanischen und illyrischen Bischöfe mußte ihn doch beschämen, die nordafrikanischen hatten ihn durch ein förmliches Synodalurtheil von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, indem sie ihm nur die Kirchenbuße vorbehielten; [1]) die allgemeine Stimme der abendländischen Kirche, durch welche er aus menschlichen Rücksichten die Kirche zu verrathen beschuldigt wurde, war ihm keineswegs gleichgültig. Er wünschte mit guter Art das, was er vielfach erklärt und beschworen hatte, wieder zurückzunehmen. Um dies einzuleiten, drang er bei dem Kaiser darauf, daß die Entscheidung der Sache auf ein allgemeines Concil, welchem auch die abendländischen Bischöfe beiwohnen sollten, verschoben würde. In der Mitte einer zahlreichen Menge hatte der Einzelne weniger zu fürchten. Der Kaiser war auch einer solchen Maaßregel keineswegs abgeneigt, denn es mußte ihm willkommen seyn, durch eine bedeutende kirchliche Autorität die Opposition gegen die Verdammung der drei Kapitel niederzuschlagen, um so mehr, da aus den religiösen Bewegungen eine dem schwankenden Zustande seines neugegründeten abendländischen Reiches gefährliche politische Gährung hervorgehen konnte. Da nun ein allgemeines Concil eine Entscheidung von desto größerem Gewichte fällen sollte, so konnte Vigilius auch dies von dem Kaiser erhalten, daß ihm einstweilen sein Judicatum zurückgegeben wurde. Doch war Justinian entschlossen, sein Edikt gegen die drei Kapitel nicht fallen zu lassen und das Concil nur als Werkzeug zur Bestätigung und Vollziehung desselben zu gebrauchen. Wohl aber dem wankelmüthigen Vigilius nicht recht trauend, wollte er sich dessen durch einen Eid versichern. Und Vigilius war niederträchtig genug einen Eid zu leisten, wie ihn der Kaiser vorschrieb,

---

1) S. die Chronik des afrikanischen Bischofs Victor von Tununum. Canisii lectiones antiquae ed. Basnage T. I. f. 332.

einen Eid, durch den er sich zum blinden Werkzeuge des Kaisers und zum geheimen Kundschafter desselben herabwürdigte. Die Eidesformel enthielt, daß er eines Sinnes mit dem Kaiser Alles, was er könne, thun wolle, um die Verdammung der drei Kapitel durchzusetzen. Zur Vertheidigung derselben wolle er weder mittelbar noch unmittelbar etwas thun, reden oder insgeheim rathen. Und wenn Einer ihm etwas mit jenen Bestimmungen Streitendes sagen sollte, was die drei Kapitel oder den Glauben betreffe, oder was dem Interesse des Staates zuwider sey, so wolle er einen Solchen dem Kaiser bekannt machen, sowie, was derselbe zu ihm gesprochen, nur unter den Bedingungen, daß der Kaiser nichts gegen das Leben eines Solchen unternehme und daß er ihn selbst wegen der Ehre seines Amtes Keinem verrathe. (Er fühlte also selbst wohl, in welchem Lichte er erscheinen mußte, als römischer Bischof eine solche Rolle spielend.) [1]) Nachdem sich nun der Kaiser des Vigilius versichert zu haben glaubte, berief er im J. 551 die Bischöfe aus Illyrien und aus dem nördlichen Afrika zu dem Concil nach Constantinopel. Die Ersteren erschienen nicht, da sie die Absicht, welche man hatte, wohl erkannten und ihr nicht zu dienen entschlossen waren. Ein Theil der afrikanischen Bischöfe folgte der Aufforderung. Der Kaiser suchte sie durch Bestechungen, freundliche Worte und Drohungen zum Nachgeben zu bewegen. Mehrere widersetzten sich standhaft der Willkühr, und sie erlitten heftige Verfolgungen, bei denen man zum Theil erdichtete politische Beschuldigungen zum Vorwand gebrauchte. Zu diesen Letzteren gehört der Bischof Reparatus von Karthago, der von seinem Amte entsetzt und zum Exil verurtheilt wurde,

1) Die Worte des Vigilius aus der zuerst von Baluz herausgegebenen Eidesformel: Et si quis mihi aliquid contrarium dixerit aut de istis capitulis, aut de fide aut contra rempublicam istum sine mortis periculo pietati vestrae manifestabo et quae mihi locutus est, ita ut propter locum meum personam meam non prodas. Mansi Concil. T. IX. f. 364.

und dessen Geschäftsträger (Apokrisiarius), der Diakonus Primasius, erhielt zum Lohne seiner Verdammung der drei Kapitel, daß er der Gemeinde zu Karthago gegen ihren Willen als Bischof aufgedrungen wurde. [1]) Nicht ohne blutige Unruhen [2]) geschah es in dem nördlichen Afrika, daß den Gemeinden geliebte Bischöfe entrissen und solche, die zu Knechten des Hofes sich gebrauchen ließen, an ihre Stelle gesetzt wurden. Der Statthalter dieser Provinz suchte alle diejenigen Bischöfe aus, von denen es sich erwarten ließ, daß sie sich wegen ihres Charakters oder ihres Mangels an selbstständigem theologischen Urtheil leicht leiten lassen würden, und diese sandte er nach Constantinopel, damit die Zahl Derjenigen, welche die drei Kapitel verdammten, durch ihren Zutritt vergrößert werden sollte. [3])

Da Justinian nun doch bei den Bischöfen von Illyrien, Dalmatien und Nordafrika seine Absichten nicht, wie er wollte, durchsetzen konnte, so drang er in den Bischof Vigilius, daß er sich mit den gehorsamen Griechen zur Verdammung der drei Kapitel vereinigen sollte. Ohne auf dessen Gegenvorstellungen zu hören, erließ er ein neues, noch ausführlicheres Edikt, welches vielmehr das Gepräge einer dogmatischen Abhandlung als eines kaiserlichen Edikts

---

1) Dieser Primasius nicht zu verwechseln mit einem andern Primasius, dem Bischof der Stadt Adrumetum in Byzazene, der anfangs standhaft, nachher sich bestechen ließ, vielleicht dieser Letzte derselbe, von dem die Commentare über die paulinischen Briefe und über die Apokalypse herrühren.

2) Prokopius sagt von dem Kaiser Justinian, den er überhaupt richtiger beurtheilt, als die griechischen Kirchenschriftsteller dieser Zeit: *Εἰς μὲν ἀμφὶ τῷ Χριστῷ δόξαν ἅπαντας ἐν σπουδῇ ἔχων, λόγῳ οὐδενὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους διέφθειρε· οὐ γάρ οἱ ἐδόκει φόνος ἀνθρώπων εἶναι, ἤν γε μὴ τῆς αὐτοῦ δόξης οἱ τελευτῶντες τύχοιεν ὄντες.* Hist. arcan. c. 13.

3) S. die Nachrichten des Bischofs Victor von Tununum, welcher selbst Exil, Kerker und körperliche Mißhandlungen als Vertheidiger der drei Kapitel hatte erdulden müssen, und den Bericht der römischen Geistlichen an die fränkischen Gesandten.

an sich trug. Es sollte darin die Berechtigung zur Verdammung des Theodorus nachgewiesen werden, weshalb viele vorgeblich gotteslästerliche Aussprüche des Theodorus angeführt wurden, und die Anführung mancher zu diesem Zwecke zeugte freilich nur von der so großen Beschränktheit des Ketzerrichters. Daneben rechtfertigte er sich gegen die Beschuldigung, daß eine solche Verdammung zum Nachtheil der Autorität des Concils zu Chalcedon gereiche, und er meinte nun den Monophysiten allen vernünftigen Grund zu einer Trennung von der herrschenden Kirche genommen zu haben. Dies Edikt sollte Vigilius unterzeichnen; aber das Beispiel der nordafrikanischen und illyrischen Bischöfe hatte ihm Muth gemacht. Er ließ den Kaiser zur Zurücknahme des Edikts auffordern: er möge den gemeinsamen Beschluß der Bischöfe abwarten und die abendländischen Bischöfe, welche an dem, was bisher geschehen sey, ein Ärgerniß genommen, entweder auch zu der Versammlung kommen lassen oder ihnen erlauben, durchaus frei ihr schriftliches Gutachten abzugeben. Er drohte allen Denen, welche das kaiserliche Edikt annehmen würden, mit der Excommunikation. Einen solchen Widerspruch konnte der despotische Justinian nicht vertragen, Vigilius mußte sich im August 551 vor dem Zorne des Kaisers in eine Kirche [1]) flüchten. Da ein kaiserlicher Beamter ihn mit bewaffneter Mannschaft von dort hinwegführen wollte, flüchtete er sich zum Altar und umfaßte ihn, so daß er fast mit demselben zu Boden gestürzt wäre. [2])

Da ihm endlich der Kaiser mit eidlicher Bekräftigung alle Sicherheit zusagen ließ, so begab er sich wieder in seine Wohnung zurück; doch hier wurde er wie ein Gefangener

---

1) Beati Petri basilica in Ormisda.

2) In seinem Klageschreiben ad universum populum Dei: Et super nos etiam ipsa altaris mensa ceciderat, nisi clericorum nostrorum fuisset manibus sustentata. Theophan. Chronograph.: *Ἐκεῖθεν ἑλκόμενος κάτεσχε τοὺς βαστάζοντας τὸ θυσιαστήριον κίονας καὶ τούτους κατέστρεψε βαρὺς ὤν.*

behandelt. Dieser Gefangenschaft überdrüßig, entfloh er in der Nacht zwei Tage vor dem Weihnachtsfeste nicht ohne große Gefahr und nahm in die Kirche der h. Euphema zu Chalcedon seine Zuflucht. Als der Kaiser ihn durch eine vornehme Gesandtschaft von Neuem auffordern ließ, diesen Zufluchtsort zu verlassen, und ihm alle eidlichen Sicherheitsleistungen versprach, ließ ihm Vigilius antworten, es bedürfe weiter keiner eidlichen Zusicherungen, wenn er nur der Kirche den Frieden wieder verleihe, dessen sie unter seinem Oheim Justinus genossen. Justinian, der die Mitwürkung des Vigilius zu dem Concil wünschte und hoffte, knüpfte deshalb neue Unterhandlungen mit ihm an, und er wußte ihn endlich dazu zu bewegen, daß er die Kirche wieder verließ.

Nachdem nun sieben bis acht Jahre unter diesen unfruchtbaren Streitigkeiten, welche ohne alles dogmatische Interesse bloß von den Ränken der Hofpartheien und von der Willkühr eines Einzelnen herrührten, verstrichen waren, nachdem der römische Bischof unnützerweise sechs Jahre zu Constantinopel zurückgehalten worden, sollte endlich ein allgemeines Concil zur Entscheidung dieses Streites im J. 553 zu Constantinopel versammelt werden unter dem Patriarchen Eutychius, [1]) — eine so große Maaßregel für einen verhältniß-

1) Dieser Eutychius, allgemeiner Vorsteher (καθολικὸς) aller Mönche in der Metropolitenkirche von Amasea in Pontus war gerade damals von seinem Bischof als dessen Stellvertreter nach Constantinopel zum Concil gesandt worden, als der alte Patriarch Mennas dort starb. Durch seinen vielleicht von seiner Seite in seiner Beschränktheit aufrichtig gemeinten Eifer gegen die Ketzereien des Theodorus von Mopsuestia und für die Verdammung der drei Kapitel erwarb er sich die besondere Gunst des Kaisers. Insbesondere soll es dem Justinian, was seinem Geschmack wohl ähnlich sieht, sehr gefallen haben, als Eutychius gegen Diejenigen, welche ein Anathema über die Verstorbenen nicht zulassen wollten, sagte, allerdings sey man dazu berechtigt und verpflichtet, über die Häretiker auch noch nach ihrem Tode das Anathema zu sprechen, denn der König Josia habe ja auch die Gebeine der Baalspriester noch nach ihrem Tode verbrennen lassen, 2. Chron. 34. Justinian belohnte

mäßig der inneren Bedeutung nach so wenig entsprechenden Zweck. Als Vigilius zur Theilnahme an diesem Concil aufgefordert wurde, versagte er diese, erklärte sich aber bereit, in einer Frist von zwanzig Tagen sein Urtheil in dieser Angelegenheit schriftlich abzugeben; wenn er dies innerhalb dieses Zeitraumes nicht erfülle, allen Beschlüssen des Concils beizutreten. Dasselbe setzte demnach seine Verhandlungen unabhängig fort, ohne auf die Entscheidung des römischen Bischofs zu warten. Vigilius erfüllte sein Versprechen, indem er in seinem constitutum ad imperatorem seine Entscheidung bekannt machte. Zwar erklärte er die Sätze, welche man aus den Schriften des Theodorus von Mopsuestia ausgezogen hatte, für ketzerisch; doch setzte er zugleich hinzu, er werde es nie gestatten, daß ein in der Gemeinschaft der Kirche verstorbener Lehrer nach seinem Tode verdammt werde. Die Schriften des Theodoret und des Ibas aber, als welche von dem Concil zu Chalcedon gebilligt worden, könnten nicht ohne Beeinträchtigung der Autorität dieses Concils verworfen werden. Alles, was gegen diese Entscheidung, von wem es auch sey, unternommen oder geschrieben worden, erklärte er für ungültig. Der Kaiser, der sich als den höchsten Gesetzgeber der Kirche betrachtete, erließ darauf ein Schreiben an das versammelte Concil, in welchem er erklärte, daß Vigilius sich selbst durch seine Vertheidigung der Irrlehren des Nestorius, des Theodorus und ihrer Genossen von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen habe, und sein Name solle daher aus den Kirchenbüchern gestrichen werden. Doch unterschied er die Person des einzelnen römischen Bischofs und den apostolischen Stuhl oder die römische Kirche, die Gemeinschaft mit dem letztern solle dadurch keineswegs aufgehoben werden. Das Concil folgte dem kaiserlichen Befehl und

---

seinen Eifer mit dem Patriarchat. S. des Eutychius Lebensbeschreibung durch den Presbyter Eustratius griechisch in den actis Sanctorum im Anhang zum 6. April, §. 22.

es entschied nach dem kaiserlichen Edikt. Es wurde über die Person und die Lehren des Theodorus das Anathema ausgesprochen, sowie über deren Vertheidiger; in Beziehung auf den Theodoret und Ibas aber nur über jene einzelnen Schriften, weil Beide ihre Irrlehren nachher widerrufen und demnach durch das Concil von Chalcedon als rechtgläubig anerkannt worden. Alle, welche diesem Urtheile sich nicht unterwerfen wollten, sollten, wenn sie Geistliche wären, ihrer Stellen entsetzt, die Laien von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden. Darnach wurden würdige Bischöfe aus Illyrien und aus dem nördlichen Afrika, welche der herrschenden Macht nicht nachgaben, von ihren Stellen entsetzt und exilirt.

Die Sehnsucht nach der Freiheit und nach der Rückkehr in sein Bisthum machte den Vigilius noch zum letzten Male schwankend. Er verstand sich endlich zu einer neuen Erklärung, wodurch er Alles zurücknahm, was er zur Vertheidigung der drei Kapitel geschrieben hatte, und die Beschlüsse jenes Concils zu Constantinopel bestätigte. Darauf erhielt er die Erlaubniß, nach Rom zurückzukehren, er starb aber unterwegs im J. 555.

So hatte es denn die durch Hofränke bestimmte Willkühr eines Kaisers bewürkt, daß ein großer Kirchenlehrer, welcher auf die theologische Entwickelung bedeutend eingewürkt, verketzert wurde, und weil ein römischer Bischof ohne vesten Charakter durch die Umstände sich bestimmen ließ, so mußte sein Wankelmuth über den bessern Geist der abendländischen Kirche siegen.

Was war aber die Folge dieser Streitigkeiten? Der dem Kaiser vorgespiegelte Zweck einer Vereinigung der Monophysiten mit der herrschenden Kirche wurde nicht erreicht; denn die im Allgemeinen vestgehaltene Autorität des Concils zu Chalcedon blieb eine dauernde Scheidewand zwischen beiden Theilen. Und in der abendländischen Kirche war eine neue Spaltung, welche sich noch in die folgenden Zeiten fortpflanzte, Würkung der von dem Concil zu Con-

stantinopel ausgesprochenen und von der römischen Kirche angenommenen Verdammung: die Kirchen von Istria und alle diejenigen, welche unter dem Metropoliten von Aquileja standen, sagten sich deshalb von der Gemeinschaft mit der römischen Kirche los.

Wie der Kaiser Justinian in dem, was wir bisher erzählt haben, sich bald von dieser, bald von jener Hofparthei als Werkzeug für ihre Ränke hatte gebrauchen lassen, indem er für die reine Lehre zu eifern meinte, so war er gegen das Ende seiner Regierung im Begriff, solchen Partheileidenschaften dienend und Gesetze gebend über Dinge, von denen er nichts verstand,[1]) neue zerrüttende Streitigkeiten in der orientalischen Kirche anzuregen. Eine Parthei unter den Monophysiten, welche der Lehre des Xenajas und des Bischofs Julian von Halikarnaß nachfolgte, leitete als eine nothwendige Folge von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit zu Einer Natur in Christo den Satz ab, der ähnlich schon von einem Clemens von Alexandria und von einem Hilarius von Poitiers behauptet worden, daß der Leib Christi auch während seines irdischen Lebens den sinnlichen Affektionen und Mängeln, wie dem Hunger, Durst, Schmerz nicht nach einer Naturnothwendigkeit[2]) unterworfen gewesen, sondern daß er sich nach einer freien Willensbestimmung (*κατ' οἰκονομίαν*) zum Heil der Menschen allem Diesem unterzogen habe. Welche Ansicht man mit dem Namen des Aphthartodoketismus belegte. Es läßt sich leicht erklären, daß diese Auffassungsweise, so sehr auch das Reinmenschliche in Christo dadurch getrübt wurde, doch Manchem aus einem mißverstandenen Streben, Christus zu verherrlichen, indem man ihn entmenschlichte, zusagen konnte. Und auch die Anhänger der Lehre von den

1) *Περισκοπῶν μὲν τὰ μετέωρα, περίεργος δὲ ἀμφὶ τῇ τοῦ θεοῦ φύσει.* So bezeichnet ihn Prokopius hist. arcan. c. 18.

2) Was Alles man zu dem Begriffe der *φθορά*, des *παθητὸν εἶναι*, als Folge der Sünde rechnete.

beiden Naturen konnten meinen, dies als eine Folge aus der Vereinigung beider Naturen in Einer Person annehmen zu können, wie sie in manchen anderen Punkten, in der Billigung der Ausdrücke: Gott ist geboren worden, Gott hat gelitten, in der Läugnung jedes Nichtwissens von Seiten der menschlichen Natur Christi (dem sogenannten Agnoetismus) mit den Monophysiten übereinkamen. Vielleicht hatte zugleich eine geheime, die Monophysiten begünstigende Hofparthei, wenngleich das Haupt derselben, die Kaiserin Theodora, längst gestorben war, ihre Hände mit im Spiel. Und sicher konnten die Feinde des Patriarchen Eutychius von Constantinopel keine bessere Gelegenheit finden, um ihn in Streitigkeiten zu verwickeln und wohl gar die gänzliche Ungnade des Kaisers ihm zuzuziehen. [1]) Wie der Kaiser Justinian den übertriebensten Ausdrücken, welche über dem Göttlichen in Christo das Menschliche ganz vergessen ließen, am meisten geneigt war, wie er schon als Minister unter der vorigen und nachher im Anfange seiner eigenen Regierung die auch zuerst von Monophysiten [2]) vestgestellte Formel: Einer von der Dreieinigkeit hat gelitten, als sie durch scythische und constantinopolitanische Mönche (die sogenannten Theopaschiten) in die Kirche eingeführt wurde, mit dem größten Eifer vertheidigt, wie er diese Formel im J. 533 durch ein Edikt bestätigt und nicht eher geruht hatte, als bis sie auch in der römischen Kirche angenommen wurde, so meinte er jetzt in seinem hohen Alter für die Ehre Christi und zur Tilgung seiner Sünden nichts Größeres thun zu können, als durch ein neues Edikt den Aphthartodoketismus zum Gesetz zu machen. Schon sollte der Gehorsam gegen dies Edikt auf die gewöhnliche Weise

1) Der Lebensbeschreiber des Eutychius schreibt besonders den Origenisten einen Antheil an den Machinationen zu. Diese Anklage kann nun freilich von dem Hasse gegen die ketzerische Parthei herrühren, indeß könnte der Aphthartodoketismus auch wohl mit den eigenthümlichen Ansichten dieser Parthei zusammenhangen.

2) Als Zusatz zum Trisagion.

erzwungen werden, schon war der Patriarch Eutychius von Constantinopel [1]) wegen seines Widerspruches entsetzt und exilirt worden, schon drohte Ähnliches dem Patriarchen Anastasius von Antiochia, schon drohte der ganzen orientalischen Kirche theils neue schmachvolle Knechtschaft, theils neue innere Zerrüttung; aber durch den früher erfolgten Tod dieses Kaisers, von dessen langer Regierung das größte Verderben in die griechische Kirche ausgegangen war, wurde sie im Jahre 565 von diesen neuen Übeln errettet.

---

1) Eutychius handelte mit Standhaftigkeit und Würde, er verharrte auch nach dreimaliger Vorladung bei der Protestation gegen das Gericht einer ungesetzmäßigen Synode.

Anhang.

Die aus diesen Streitigkeiten hervorgehende Bildung abgesonderter Kirchenpartheien außerhalb des römischen Reiches.

Während daß die besonderen Kirchenpartheien, welche unter diesen Streitigkeiten sich bildeten, im römischen Reiche der herrschenden Macht weichen mußten, fanden sie in anderen Ländern, wo eine andere Religion als die christliche Staatsreligion war, alle Freiheit, ihre Lehrmeinungen auszusprechen und fortzupflanzen, und ihr feindseliges Verhältniß gegen das, was herrschende Kirchenlehre im römischen Reiche war, diente in jenen Ländern vielmehr dazu, die Regierung günstig für sie zu stimmen.

Dies gilt insbesondere von den Nestorianern. Der vornehmste Sitz, von welchem die Verbreitung dieser Parthei nach Persien ausging, war eine blühende Schule für die Bildung persischer Kirchenlehrer in der Stadt Edessa in Mesopotamien.[1]) Diese Stadt wurde nun gerade nach dem Beschlusse des ersten ephesinischen Concils der Schauplatz der heftigsten Streitigkeiten, welche aus den Gegensätzen, die damals die Kirche bewegten, hervorgingen. Der Bischof dieser Stadt, Namens Rabulas,[2]) der früher mit den übrigen syrischen Kirchenlehrern verbunden gewesen, hatte späterhin an den Patriarchen Cyrill durchaus sich angeschlossen, und er gesellte sich zu heftigsten Eiferern gegen das, was man Nestorianismus nannte, so daß er sogar über die verehrten Lehrer der syrischen Kirche, den Diodorus und den Theodorus, das Anathema öffentlich auszu-

1) S. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 310.

2) S. oben.

sprechen wagte. Er fand aber bei vielen Geistliche nachdrücklichen Widerstand und besonders bei dem in großem Ansehn stehenden Presbyter Ibas, welchem sich die Lehrer jener persischen Schule anschlossen. Diese wurden von dem tyrannischen Rabulas vertrieben und durch diese wurde zuerst eine dem Nestorianismus günstige Richtung nach Persien gebracht. Noch mehr aber würkte der Presbyter Ibas durch seinen berühmten Brief an den Bischof Mares oder Maris von Hardaschir in Persien und durch Übersetzung der Schriften Theodors und Diodors in die persische Kirchensprache, die syrische, wenn auch nicht die Vorliebe für den Nestorius, doch die Abneigung gegen Cyrill, und eine dogmatische Richtung, an welche sich der Eifer für die Lehre des Nestorius leicht anschließen konnte, in der persischen zu verbreiten. In jenem Briefe an den Bischof Maris zeigt er sich keineswegs als Freund des Nestorius. Er sagt, daß sowohl dieser Letzte als Cyrill durch ihre Streitschriften Ärgerniß gegeben hätten. Er tadelt ihn, daß er durch seinen Angriff auf das der Maria beigelegte Prädikat „θεοτόκος“ Beschuldigungen sich zugezogen, wie ja alle gemäßigten Orientalen darin mit dem Ibas übereinstimmten. Aber doch sprach er heftiger gegen Cyrill, den er beschuldigte, eine Natur der Gottheit und Menschheit zu lehren und in den Apollinarismus verfallen zu seyn.

Als Ibas diesen Brief schrieb, war der oben erwähnte Friedensvergleich zwischen Cyrill und den Orientalen geschlossen worden. Ibas stattete mit großem Triumph seinem Freunde davon Bericht ab, er betrachtete das von dem Bischof Cyrill abgelegte Glaubensbekenntniß als einen Widerruf desselben, ein Zeichen des Sieges der reinen Lehre, der allgemeinen Wiederherstellung der Ruhe. [1])

Bald mußte er sich wohl in seiner Erwartung getäuscht sehen, wie aus dem oben Erzählten hervorgeht, denn er

---

1) S. das Bruchstück dieses Briefes in den actis Concil. Chalc. act. X. Harduin. T. II. f. 530.

selbst hatte ja noch nachher bis zu dem Concil zu Chalcedon, welches ihn rechtfertigte, von den Eiferern für die Lehre Cyrills viel zu leiden. Unterdeß wurde er im J. 535 Nachfolger des Rabulas als Bischof von Edessa; durch ihn wurde wahrscheinlich die Pflanzschule für persische Kirchenlehrer wiederhergestellt, und sie erhielt wieder ihren früheren Einfluß. Die Verfolgungen, welche Ibas nachher von den Eiferern der entgegengesetzten Parthei erleiden mußte, das Verfahren dieser Parthei unter der Leitung eines Dioskur, alles Dies konnte natürlich nicht anders als geeignet seyn, die persischen Christen in ihrer Vorliebe für die bedrückte Parthei, an welche sie sich angeschlossen hatten, zu bestärken.

Das Meiste aber würkte einer jener von dem Bischof Rabulas vertriebenen persischen Lehrer, Namens Barsumas, zur Grundlegung und Bevestigung der nestorianischen Kirche in Persien. Seine vieljährige Würksamkeit als Bischof der Stadt Nisibis vom J. 435 bis 489 gab ihm dazu die beste Gelegenheit. Wenngleich die Nachrichten späterer jakobitischer Geschichtschreiber, wie insbesondere eines Abulpharadsch oder Barhebraeus aus dem dreizehnten Jahrhundert, [1]) von den Künsten, welche er angewandt haben soll, um den persischen König Pherozes für seine Parthei und gegen die herrschende Kirche des römischen Reiches einzunehmen, nicht als durchaus glaubwürdig erscheinen, so ist doch wenigstens nicht daran zu zweifeln, daß politische Gründe den persischen Fürsten bewegen mußten, eine Trennung der Christen seines Reiches von den Christen des römischen Reiches zu begünstigen, und wohl mochte Barsumas diese Gründe geschickt benutzt haben.

Da im J. 496 Einer aus der Mitte dieser Parthei, Babaeus, als Patriarch von Seleucia Haupt der persischen Kirche wurde, hielt er eine Synode, durch welche die

---

1) S. besonders die Auszüge aus denselben. Assemani bibl. oriental. T. III. P. I. f. 391 et seq.

nestorianische Kirchenparthei ihre vollendete Organisation erhielt. Auch dadurch, daß Bischöfen und Presbyteren zu heirathen erlaubt wurde, zeichnete sie sich von der übrigen orientalischen Kirche aus. [1])

Der griechische Kaiser Zeno zerstörte zwar im J. 489 die persische Pflanzschule zu Edessa wegen ihres Nestorianismus. Dies hatte nun aber die Folge, daß diese Schule nach Nisibis verpflanzt wurde, wo sie sich unter persischer Herrschaft frei entwickeln konnte und desto mehr aufblühte. Von dieser Schule aus entstanden auch andere unter dieser Kirchenparthei, es verbreitete sich von dieser Schule aus einige Jahrhunderte hindurch großer Eifer für christliche Erkenntniß und theologische Bildung, insbesondere biblische Studien, wie der Geist eines Theodorus von Mopsuestia dazu anregte, und die nestorianischen Gemeinden wurden wichtige Werkzeuge zur Verbreitung des Christenthums im östlichen Asien.

Ähnlich verhielt es sich auch mit der Fortpflanzung der monophysitischen Parthei. In Ägypten, als dem eigentlichen Vaterlande der monophysitischen Parthei, übte diese immer einen bedeutenden Einfluß aus. Da aber der Kaiser Justinian auch dort die Anerkennung der Autorität des Concils von Chalcedon zu erzwingen und solche Bischöfe, welche dem Lehrbegriff dieses Concils ergeben waren, einzusetzen suchte, sagten sich die dortigen Monophysiten von der herrschenden Kirche los und pflanzten sich unter ihrem eigenen Patriarchen fort; ihre Parthei mußte nach dem, was vorhergegangen, die zahlreichste seyn. Wie Ägypten die Mutterkirche der äthiopischen war, mußte diese Gestaltung der ägyptischen auch auf die äthiopische einwürken.

Freier entwickelte sich die monophysitische Kirche in Armenien. Die Verfolgungen gegen die Monophysiten trugen wahrscheinlich dazu bei, die Empörung der Provinz Groß-

---

1) Assemani T. III. P. II. f. 79.

armenien herbeizuführen, welche den Persern die Eroberung dieses Landes erleichterte. Dem neuen persischen Beherrscher Chosroes war die Trennung seiner dortigen christlichen Unterthanen von den Christen des römischen Reiches natürlich willkommen — und er wünschte sie zu bevestigen. Unter ihm hielt der erste Bischof oder Katholikos der armenischen Kirche, Nierses, eine Synode zu Thiven im J. 536, auf welcher der Monophysitismus bestätigt und das Anathema über das chalcedonische Concil ausgesprochen wurde.

Das größte Verdienst um die Erhaltung, Bevestigung und Fortpflanzung der monophysitischen Parthei in Syrien und den angrenzenden Ländern hatte ein durch seinen unermüdeten Eifer für die Sache, der er sich geweiht hatte, seine unternehmende Thätigkeit und seinen alle Gefahren verachtenden Muth ausgezeichneter Mann. Als in jenen Gegenden wegen des Mangels an Geistlichen, welche ihnen der Kaiser Justinian zu entziehen gewußt, der monophysitischen Parthei ihr allmähliger Untergang drohte, vereinigten sich einige gefangene Bischöfe dieser Parthei, einen an Entbehrung und Mühseligkeiten gewöhnten und standhaften Mann, den Mönch und Presbyter Jakob aus dem Kloster Phasitla in der Gegend von Nisibis, zum allgemeinen Metropoliten ihrer Kirche zu ordiniren. Mit großer Schnelligkeit, nicht ohne viele Gefahren, durchreisete er als Bettler verkleidet [1]) die syrischen und die an Syrien grenzenden Provinzen, er bevestigte durch seinen Zuspruch die bedrückte Parthei und ordinirte Geistliche für dieselbe, er gab ihr ein Oberhaupt in dem Patriarchen von Antiochia, und er selbst würkte für dieselbe während drei und dreißig Jahre bis zum J. 578 als Bischof, wahrscheinlich zu Edessa. Von ihm rührt der Name der Jakobiten her, welcher bald der ganzen Parthei, bald einem Theil derselben beigelegt wurde.

---

1) Daher soll der Beiname Al Barabai — Baradäus, der mit Lumpen Bedeckte, ihm beigelegt worden seyn.

Übrigens mußte die eigenthümliche Geistesrichtung, von welcher der Ursprung des Monophysitismus ausgegangen war, bald die Quelle vieler inneren Spaltungen unter ihnen selbst werden: jener von dem lebendigen Christenthume abgewandte Geist, der in diese oder jene Begriffsformeln das Wesen des Glaubens bannen wollte. Die Lehre von der Einen Natur Christi, wegen welcher sie sich von der herrschenden Kirche getrennt hatte, enthielt noch Stoff genug zu dialektischen Streitigkeiten, und die Differenzen, welche nun unter ihnen selbst zur Sprache kamen, zeigten, wie sehr man sich, wenngleich die Streitigkeiten anfangs einen tiefer liegenden Grund gehabt hatten, doch zuletzt in eigensinniges Streiten über Terminologieen verloren hatte, ohne sich über die mit denselben verbundenen Begriffe verständigen zu wollen. So geschah es ja, daß unter diesen Streitigkeiten Manche unter den monophysitischen Partheien in ihren dogmatischen Ansichten mit den Anhängern des chalcedonischen Concils übereinkamen, ausgenommen, daß sie immer, statt zweier Naturen in Einer Person, Eine Natur in Einer Person setzten. So behauptete die Parthei des Severus zu Alexandria, daß Gottheit und Menschheit, obgleich zu Einer Natur verbunden, doch die ihrem eigenthümlichen Wesen entsprechenden Eigenschaften unverändert beibehalten hätten, und sie stimmten also in dieser Hinsicht dem Lehrbegriff des chalcedonischen Concils bei. Ein alexandrinischer Rhetor oder Sophist Stephanos, mit dem Beinamen Niobes (*Νιόβης* oder *Νίοβος*), fand in dieser Annahme von dem Standpunkte des Monophysitismus aus eine Inconsequenz, und er wurde Stifter einer besonderen Parthei, welche Niobiten genannt wurde.

Diese Streitfrage wurde auf die geistigen und leiblichen Eigenschaften der Menschheit Christi angewandt. Severus behauptete seinem Princip gemäß und mit den Dyophysiten in dieser Hinsicht übereinstimmend den Phthartodoketismus gegen Julian von Halikarnaß. Der Diakonus Themistius

zu Alexandria, welcher zu der Parthei des Severus gehörte, verfiel sogar, indem er jenes Princip auf die Seele Christi anwandte, in dieselbe Behauptung, die man an dem Theodorus von Mopsuestia schon verketzert hatte, den Agnoetismus.

Durch die Streitigkeiten der Monophysiten mit den Theologen der herrschenden Kirche wurde in ihren theologischen Schulen das Studium der Dialektik besonders befördert, und dieses fand viele Nahrung in der Beschäftigung mit dem Aristoteles, der schon früher von Manchen mit dem Plato verbunden (aus welcher Verbindung eine eigenthümliche dialektisch-mystische Theologie hervorging) oder demselben vorgezogen worden. [1]) Dialektischer Scharfsinn wurde dadurch angeregt, es ist nur zu bedauern, daß derselbe sich großentheils mit so unfruchtbaren Untersuchungen beschäftigte und nur in dem engen Kreise des stehenden kirchlichen Lehrbegriffs sich bewegen konnte. Doch bildeten sich unter ihnen insbesondere zwei durch freiern eigenthümlichen Geist ausgezeichnete Männer. Der Eine lebte in den letzten Zeiten des sechsten und den ersten des siebenten Jahrhunderts, der gelehrte und scharfsinnige Johannes, dem seine schriftstellerische Thätigkeit den Beinamen des Arbeitsamen (ὁ φιλόπονος) verschaffte, Apologet [2]) und eifriger dogma-

1) Schon am Ende des vierten Jahrhunderts nennt Libanius bei Solchen, welche aus den Schulen Athens kamen, neben dem τρίβων nicht die Akademie und Platon, sondern das Lyceum und Aristoteles. S. Libanius Rede Πρὸς τοὺς εἰς τὴν παιδείαν αὐτὸν ἀποσκώψαντας. Vol. III. ed. Reiske p. 438. So brachte ja der zu Athen gebildete Armenier David am Ende des fünften Jahrhunderts das Studium des Aristoteles nach Armenien. S. Mémoires sur la vie et les ouvrages de David par C. F. Neumann, Paris 1829.

2) Er hat gegen Proklus und Jamblich geschrieben. Gegen das Werk des Letztern zur Vertheidigung des Bilderkultus. Photius war (s. Cod. 215) mit diesem Werke nicht ganz zufrieden. Sollte Philoponus hier auch, wie der Monophysit Xenajas (s. o. Bd. III., S. 561), gegen die Bilder sich ausgesprochen haben?

tischer Polemiker. [1]) Indem er aber die Anhänger des chalcedonischen Concils mit seiner aristotelischen Dialektik bekämpfen wollte, und dadurch veranlaßt wurde, die aristotelischen Begriffsbestimmungen auf sehr unadäquate Weise zur Entwickelung der Dreieinigkeitslehre, wie schon früher durch einen monophysitischen Gelehrten Askusnages zu Constantinopel geschehen seyn soll, zu gebrauchen, zog er sich selbst dadurch Verketzerung zu von Seiten seiner Parthei. Er wollte nämlich den Gegnern beweisen, daß, wenn sie zwei Naturen in Christo lehrten, sie nothwendig auch zwei Hypostasen annehmen müßten. Um ihnen dies darzuthun, unterschied er als Aristoteliker die zwiefache Anwendung des Wortes φύσις. Entweder verstehe man darunter das Allgemeine des Gattungsbegriffes (das εἶδος ἐνυπόστατον) oder die Natur im Konkreten, die eigenthümlichen Wesen, in welchen das Allgemeine zum besonderen Daseyn ausgeprägt werde (die ἰδιοσύστατος τῆς φύσεως ὕπαρξις, die ἄτομα). Wenn man nun von zweien Naturen in Christo rede, so verstehe man ja unter der göttlichen Natur nicht das gemeinsame göttliche Wesen, sondern den göttlichen Logos, einen von den dreien Hypostasen, in welchen das Gemeinsame der göttlichen Natur als des göttlichen Wesens enthalten sey, und auch von einer menschlichen Natur redend, meine man hier nicht die menschliche Natur im Allgemeinen; sonst müßte man sagen, daß sich der Logos mit allen Menschen, welche je gelebt hätten und noch leben würden, verbinde, denn alle diese gehörten ja unter den allgemeinen Gattungsbegriff; sondern man meine eine ganz bestimmte Menschennatur, mit welcher allein unter allen der Logos sich auf diese Weise verbunden. Also erhelle es, daß in dieser Anwendung das Wort φύσις mit dem Worte ὑπόστασις durchaus identisch sey, und daß man demnach mit zweien Naturen auch zwei Hypostasen in Christo annehmen

1) In seinem Commentar über die Schöpfungsgeschichte hat er mit aristotelischer Dialektik besonders den Theodor von Mopsuestia bekämpft.

müßte.[1]) Wenn man sich nun an solche Vergleichungen hielt, deren sich Philoponus bediente, konnte man nicht ohne Schein ihn beschuldigen, daß er, den Begriff des göttlichen Wesens zu einem bloßen Gattungsbegriff machend, in den Tritheismus verfalle. Eben dahin verfiel im zwölften Jahrhundert der Scholastiker Gilbert von Poitiers durch ähnliche Anwendung aristotelischer Formeln.

Der zweite unter diesen Männern gehört auch zu der von Philoponus gestifteten Parthei, ein Stephanus mit dem Beinamen Gobarus (Στέφανος ὁ γόβαρος). Wir kennen zwar nur ein Buch unter seinem Namen aus der Inhaltsanzeige des Photius,[2]) aber schon dies reicht hin, ihn als einen Mann von selten freiem Geist für diese Zeit zu bezeichnen. Da man sonst gewöhnlich nur darauf ausging, die gemeinsame kirchliche Überlieferung in den alten Kirchenlehren nachzuweisen, und da man die Differenzen unter ihnen gern verdeckte, so wagte es hingegen dieser Mann, die entgegengesetzten bejahenden und verneinenden Entscheidungen der alten Kirchenlehrer über dogmatische, exegetische Fragen, zum Theil von wichtigem Inhalt, in zwei und funfzig Rubriken zusammenzustellen, und darunter kamen manche Aussprüche der verehrten Kirchenlehrer vor, welche damals wohl anstößig erscheinen mußten. Gewiß konnte er dabei nicht die Absicht haben, die Tradition der Kirche hoch zu stellen.

Wie häufig im Gegensatz gegen die dialektische Richtung oder neben derselben eine mystische Richtung in der Theologie sich entwickelte, so geschah dies auch bei den Monophysiten. Einem Kloster zu Edessa[3]) in Mesopotamien

---

1) S. das interessante Bruchstück aus dem polemischen Werke, welches Philoponus unter dem Titel ὁ διαιτήτης, der Schiedsrichter, geschrieben, in Johannes Damascenus de haeresibus.

2) Cod. 232.

3) Aus diesen Gegenden kamen ja auch die Euchiten (s. o. Bd. III., S. 468), in deren Mysticismus sich manches Verwandte finden kann.

stand in den letzten Zeiten des fünften Jahrhunderts ein Abt, Namens **Bar Sudaili**, vor, der sich mit jener mystischen Theologie, welche immer eine der Grundrichtungen des orientalischen Mönchsthums bildete, aus welcher die dem Areopagiten Dionysius untergeschobenen Schriften hervorgingen, vielfach beschäftigt hatte, wie er sich ja auf die Schriften eines Hierotheos beruft, welchen der Pseudodionysius als seinen Lehrer nennt. [1]) Er stand anfangs mit den angesehensten monophysitischen Lehrern in enger Verbindung und wurde von ihnen sehr geachtet. Da aber seine mystische Theologie mit der Kirchenlehre in Streit gerieth, zog er sich heftige Angriffe zu. An das Eigenthümliche des Monophysitismus sich anschließend, und zwar wie derselbe von der Parthei des Xenajas aufgefaßt wurde, behauptete er nämlich, daß, sowie Vater, Sohn und heiliger Geist Ein göttliches Wesen seyen, sowie die Menschheit Eine Natur mit der Gottheit in Christo bilde, wie sein Körper mit der Gottheit gleiches Wesen geworden (vergöttlicht), so sollten einst durch ihn auch alle gefallenen Wesen zur Einheit mit Gott erhoben, auf solche Weise mit Gott Eins werden, so daß Gott sey, wie es Paulus sage, Alles in Allem.

Wenn es wahr ist, was erzählt wird, [2]) daß man an

---

1) Es werden in den pseudodionysischen Schriften von ihm angeführt *θεολογικαὶ στοιχειώσεις* (Grundlegungen der Theologie) und *ἐρωτικοὶ ὕμνοι* (auf die mystische Liebe sich beziehend). Abulpharadsch sagt bei Assemani (B. O. T. II. f. 291), daß Bar Sudaili unter dem Namen dieses Hierotheus ein Buch zur Bestätigung seiner eigenthümlichen Meinungen untergeschoben habe, er setzt aber selbst hinzu, daß es von Mehreren für ein Werk des Hierotheus gehalten werde. Es ist also wahrscheinlich nur eine Vermuthung jenes monophysitischen Schriftstellers, daß Bar Sudaili der Verfasser jenes Buches sey. Es wäre auch möglich, daß Bar Sudaili ein älteres apokryphisches Buch dieses Namens unter den Mönchen vorgefunden und als Autorität für seine Lehre gebraucht hätte.

2) Was aber wohl Erdichtung seiner Feinde seyn könnte, wie sie ja auch, da sich diese Inschrift in seiner Zelle nicht mehr finden ließ, sagten, er habe sie nachher, weil die Sache ruchbar geworden, ausgemerzt.

der Wand seiner Zelle die Worte eingeschrieben gefunden habe: „Alle Geschöpfe sind gleiches Wesens mit Gott," so müßte man annehmen, daß er jene Behauptung nicht bloß auf die vernünftigen Wesen, sondern auf alle Geschöpfe überhaupt ausgedehnt habe, und daß seine Ansicht gewesen sey, sowie durch eine ursprüngliche Emanation alles Daseyn von Gott ausgegangen, so werde durch die Erlösung alles Daseyn wieder verklärt in ihn zurückkehren. Dann fragt es sich aber auch, ob er dies auf pantheistische Weise verstanden, eine Rückkehr in das göttliche Wesen mit Vernichtung alles selbstständigen, eigenthümlichen Daseyns (wie es sich oft gezeigt hat, daß der Mysticismus in den Pantheismus überging), oder ob er angenommen, daß mit der Entstehung des endlichen Daseyns nothwendig auch die Sünde hervortrat, aber durch die Erlösung dieser Gegensatz aufgelöset worden und nun zuletzt das eigenthümliche Daseyn der Geschöpfe doch in der Einheit mit Gott als solches bestehen sollte. Wir haben zu mangelhafte Nachrichten, um diese Fragen entscheiden zu können.[1]) Als Übergangspunkt zu jener allgemeinen Wiederbringung setzte er ein tausendjähriges Reich höherer Glückseligkeit auf Erden am Beschluß des irdischen Weltlaufs. Daß er von jenem tausendjährigen Reiche so sinnliche Vorstellungen hatte, wie die älteren Chiliasten, können wir auf die Anklage seiner Gegner ohne Hinzufügung bestimmterer Angaben noch nicht als erwiesen annehmen. Es paßt dies wenigstens nicht recht zu seiner mystischen Theologie, und man konnte leicht seine mystischen Ausdrücke in feindseliger Gesinnung verdrehen. Aber wir sind auch nicht berechtigt, die Beschul-

---

Dieselbe Meinung sollte er auch in seinen Büchern mit verborgener vorgetragen haben; aber es fragt sich, ob man nicht aus feindseliger Gesinnung oder aus Mißverstand in diese Schriften einen fremden Sinn hineinlegte.

1) S. den Brief des monophysitischen Bischofs Xenajas an die edessenischen Presbyteren Abraham und Orestes bei Assemani T. II. f 30.

digung für entschieden falsch zu erklären: denn Vermischungen einer mystischen und einer sinnlichen Richtung sind psychologisch erklärbar und nicht ohne Beispiel. Wie ältere Chiliasten lehrte Bar Sudaili, daß der Sabbath jener tausendjährigen Ruhezeit, der Sonntag dem Anfange der neuen, höheren, ewigen Weltordnung nach der allgemeinen Wiederbringung entspreche. Durch eine mystische Bibelerklärung suchte er seine Lehren in die heilige Schrift hineinzulegen, wie er deshalb Commentare über die Psalmen geschrieben. Er rühmte sich höherer Offenbarungen, wodurch ihm der tiefere Schriftsinn eröffnet worden. Er nannte die heilige Schrift Träume und seine Erklärungen Traumdeutungen. Gewiß wollte er dadurch das Ansehn der Bibel nicht herabsetzen, sondern nur nach Art der Theosophen die Dunkelheit derselben für die gewöhnlichen Menschen bezeichnen. Die Bibel enthalte nur Andeutungen der höheren Mysterien, — meinte er — und sie könne daher nur von Denen verstanden werden, welchen der Geist die Anschauungen dieser Mysterien mittheile. Wenn man aber diesen Mann beschuldigte, er habe alle Sakramente für überflüssig erklärt, so auch alle sittlichen Anstrengungen, er habe gelehrt, Jeder könne nach seinen sündhaften Lüsten leben, so erhellt offenbar aus der Art, wie diese Beschuldigungen aufgeführt werden, daß sie nur aus ungerechter Consequenzmacherei herrührten. Weil Bar Sudaili lehrte, zuletzt werde das Schicksal Aller dasselbe seyn vermöge der allgemeinen Wiederbringung, so folgerte man: also kommt nach dieser Lehre auf das verschiedene Verhalten der Menschen gar nichts an und Jeder mag nur in seinen Sünden fortleben, er wird doch zuletzt der gleichen Seligkeit mit allen Anderen theilhaft. Gewiß war aber Bar Sudaili fern davon, die Richtigkeit dieser Folgerungen zuzugeben.

d. Die Anthropologie.

Nachdem wir uns bisher mit den Lehren, welche das vorherrschend spekulative Interesse der orientalischen Kirche besonders in Anspruch nahmen, beschäftigt haben, gehen wir nun über zur Anthropologie, deren Entwickelung der vorherrschend praktische Geist der abendländischen Kirche sich vorzugsweise angelegen seyn ließ. Schon in der vorigen Periode bemerkten wir die Keime der entgegengesetzten Richtungen in der Auffassungsweise der hierher gehörenden Lehren. Indem diese Keime nun sich zu schrofferen Gegensätzen ausbildeten, gingen die Streitigkeiten dieser Periode daraus hervor. Von demjenigen aus, was den Mittelpunkt des Christenthums und des christlichen Bewußtseyns bildet, der Erlösungslehre, entstehen zwei Momente in der Auffassung der Anthropologie, welche zur vollständigen Befriedigung des christlichen Interesses mit einander sich verbinden müssen. Der Erlösung muß ja von der einen Seite entgegenkommen das Bewußtseyn des Bedürfnisses einer solchen, das Bewußtseyn der sittlichen Unzulänglichkeit, der Unfreiheit und Gebundenheit des Menschen in seinem natürlichen Zustande, von der andern Seite das Bewußtseyn eines nach Befreiung sich sehnenden gottverwandten Keims in der menschlichen Natur, das Bewußtseyn einer sittlichen Freiheit als nothwendiger Bedingung, wie der Selbstzurechnung der Sünde und der Schuld, ohne welche von keiner Erlösung die Rede seyn kann, so der Aneignung der dargebotenen Erlösung selbst. Von der einen Seite setzt das Christenthum, welches als das Princip einer Wiedergeburt und neuen Schöpfung sich ankündigt, in der menschlichen Natur voraus das Bewußtseyn eines in derselben vorherrschenden fremdartigen, ihr ursprüngliches Wesen trübenden und hemmenden Elements, von welchem sie frei gemacht werden muß, das Bedürfniß nach einer sittlichen Umbildung und Wiederherstellung derselben, von der andern Seite setzt das Christenthum eben daher voraus das Bewußtseyn eines verwandten göttlichen

Elements, in welchem seine umbildende und verklärende Würksamkeit einen Anschließungspunkt finden, in welchem die neue Schöpfung sich entwickeln soll, wie durch die neue Schöpfung das in der ursprünglichen Angelegte zu seiner Verwürklichung und Erfüllung geführt wird. Je nachdem das eine oder das andere dieser beiden zusammengehörigen Momente besonders hervorgehoben wurde, darnach bildeten sich immer die beiden eigenthümlichen Hauptrichtungen in der Auffassung und Gestaltung dieser Lehren. Die Eine Auffassungsweise trat in der nordafrikanischen Kirche durch den Tertullian, die andere in der alexandrinischen Kirche durch den Clemens und Origenes besonders hervor, doch so, daß bei dem relativen Vorherrschen des einen oder des andern dieser Momente immer noch beide mit einander verbunden waren und beide Richtungen durch die Gemeinschaft Eines christlichen Grundbewußtseyns noch zusammengehalten wurden. Die eine dieser Richtungen blieb nun überhaupt in der orientalischen, die andere in der occidentalischen Kirche die vorherrschende. Das Bewußtseyn der Verderbniß, der daraus hervorgehenden Erlösungsbedürftigkeit in der menschlichen Natur, der Gnade als einer die verderbte Natur sittlich umbildenden Kraft, dies wurde in der abendländischen Kirche besonders entwickelt, wobei man jedoch noch immer dabei verharrte, die freie sittliche Selbstbestimmung als die durch die Einwürkung dieses höheren göttlichen Princips vorausgesetzte Bedingung zu betrachten. In der orientalischen Kirche hingegen erkannte man zwar auch das Christenthum als eine über die Schranken der ursprünglichen menschlichen Natur hinausgehende göttliche Lebensmittheilung an, man erkannte in dem Christenthume eine höhere göttliche Schöpfung, man erkannte auch ein von der ersten Sünde ausgehendes Verderben der menschlichen Natur, das durch die Erlösung geheilt werden müsse. Man betrachtete es insbesondere als Folge der ersten Sünde, daß die menschliche Natur der Sterblichkeit und den sinnlichen Mängeln und Reizen, den mannichfachen

Versuchungen zur Sünde unterworfen worden.[1] Man hielt es für das Wesentliche, nur Gnade und freien Willen zugleich zu behaupten, ohne das Verhältniß beider zu einander genau bestimmen zu wollen; man suchte nur sorgfältig Alles, was eine Willkühr in Gott bei Erwählung der Menschen, eine unbedingte Vorherbestimmung begünstigen, die Lehre von der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit und von dem freien Willen des Menschen beeinträchtigen konnte, zu vermeiden. Und wenn nun aber die neue Schöpfung entweder mehr unter dem Gesichtspunkte einer Wiederherstellung des Ursprünglichen, einer Heilung der der menschlichen Natur anklebenden Übel, oder als Vergöttlichung des bloß Natürlichen, wodurch die menschliche Natur zu einer auch über ihre ursprüngliche Anlage hinausgehenden Stufe erhöht wurde, betrachtet werden konnte, so herrschte in der abendländischen Kirche der erste, in der orientalischen der zweite vor, ein Gesichtspunkt, an den sich freilich auch leicht eine falsche Trennung des Göttlichen und Natürlichen anschließen konnte.

Die beiden hier bezeichneten verschiedenen Anschauungsweisen entsprechen zwei verschiedenen religiösen Bildungsgängen des Menschen, je nachdem er auf eine mehr plötzliche Weise durch eine gewaltige Krisis hindurch, wodurch das ganze Leben in zwei schroff einander entgegenstehende Hälften zerschnitten wurde, oder mehr stufenweise durch mannichfache allmählige Übergänge zu dem neuen Standpunkte des christlichen Lebens gelangt war. Dies war also im Ganzen das Verhältniß der dogmatischen Richtungen beider Kirchen zu einander. Wir wenden uns zur genaueren Betrachtung der abendländischen Kirche; auf das Eigenthümliche der orientalischen Kirche wollen wir später wieder zurückkommen.

Als Repräsentanten dieser Richtung, wie sie vor dem

---

1) Das σῶμα θνητὸν und ἐμπαθὲς im Gegensatz gegen die frühere ἀπάθεια. S. Bd. II. 2te Aufl. S. 1068 ff.

Ausbruche der darzustellenden Streitigkeiten sich gebildet hatte, können Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand uns dienen.

Bei der Auffassung der Lateiner darf nicht unbeachtet bleiben, daß in ihrer alten Übersetzung des neuen Testaments das ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον (Röm. 5, 12) in quo omnes peccaverunt übersetzt war. Dies gab einen Anschließungspunkt für die Vorstellung, daß in Adam die ganze Menschheit gesündigt habe; wenngleich wir damit nicht sagen wollen, daß nur diese falsche Übersetzung der Grund einer solchen Auffassung gewesen sey. Der Grund davon lag ohne Zweifel tiefer in den Thatsachen und Räthseln des sittlichen Selbstbewußtseyns, in dem, was auch für die mannichfachen Auffassungen der Lehre von einer Präexistenz der Seele einen Anschließungspunkt gab. Auf alle Fälle aber bewürkte jene falsche Übersetzung, daß jene Vorstellung, die ganze Menschheit habe in Adam gesündigt, als unverläugbare Voraussetzung überall angenommen wurde. Von dieser Voraussetzung geht Hilarius von Poitiers aus, wenn er in der Stelle Matth. 18, 13 unter den neun und neunzig nicht verirrten Schafen die Engel, unter dem einen verirrten Schafe den Menschen versteht, insofern die ganze Menschheit an der Einen Sünde Adams Theil habe. [1]) Über die Art, wie dieser Zusammenhang zu denken sey, erklärt er sich nicht weiter. Soviel aber erhellt, daß er eine allen Menschen anklebende sündige Richtung daher ableitete. Wie, wo er von den Sünden redet, zu denen die Menschen durch den Trieb ihrer Natur hingeführt werden. [2]) So sagt er, daß wir durch die Taufe losgemacht werden von den Sünden unsrer Geburt, den Neigungen unsrer Eltern ent-

---

1) Commentar. in Matth. XVIII. §. 6: Ovis una homo intelligendus est, et sub homine uno universitas sentienda est. Sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit.

2) Ad haec nos vitia naturae nostrae propellit instinctus. Tract. in Ps. I. §. 4.

fremdet, den alten Menschen mit seinen Sünden und seinem Unglauben ablegen.[1]) Alles Böse scheint aber Hilarius auf die Sinnlichkeit zurückzuführen, wie er in der Seele das unvertilgbare Ebenbild Gottes anerkennt.[2]) Der Gegensatz zwischen dem inneren und äußeren Menschen ist ihm so kein anderer, als der zwischen Geist und Sinnlichkeit.[3]) Alle Menschen erscheinen ihm vermöge der ihnen anklebenden sittlichen Mängel als der Sündenvergebung bedürftig. „Die Werke der Gerechtigkeit — sagt er — werden zum Verdienste der vollkommenen Seligkeit nicht hinreichen, wenn nicht auch die Barmherzigkeit Gottes bei dem Willen der Gerechtigkeit die Fehler, welche aus dem Wechsel der menschlichen Gemüthsbewegungen hervorgehen, anzurechnen unterläßt."[4]) Die menschliche Wandelbarkeit, die Abhängigkeit von dem Wechsel der Affekte schließt, wie Hilarius sagt, die vollkommene Tugend aus. In Vergleich mit Gott kann kein Mensch gut genannt werden. Die vollkommene Tugend ist nur die in der Unwandelbarkeit bestehende. Bei dem Menschen kann nur von dem relativ Guten die Rede seyn; in einzelnen Momenten kann der Mensch seinem Wollen oder seinem Handeln nach gut genannt werden, es ist dies nur nichts Bleibendes bei ihm, — was freilich von einer etwas oberflächlichen Auffassung ausgeht, da sich in dem

1) In Matth. X. §. 24: Ab originis nostrae peccatis atque auctoribus separamur, a patris et matris affectionibus dissidemus, veterem cum peccatis atque infidelitate sua hominem exuentes.

2) Wie er von Hiob sagt: Formatus intra matris vulvam et per virtutem creatoris in substantia animae ad Dei sui imaginem figuratus, eum, qui ex incremento accessit profectum editi corporis congemiscit, in quo sibi in malis seculi et infirmitatibus carnis vitiisque vivendum sit. In Ps. CXIX. §. 12.

3) Cum interior homo spiritus opera desiderat, exterior voluptates corporis concupiscit. In Ps. CXXIX. §. 6.

4) Non enim ipsa illa justitiae opera sufficient ad perfectae beatitudinis meritum, nisi misericordia Dei etiam in hoc justitiae voluntate humanarum demutationum et motuum vitia non reputet. In Ps. LI. §. 23.

sittlichen Leben die einzelnen Momente nicht so von dem Zusammenhange mit dem Ganzen isoliren lassen. „Die menschlichen Gemüthsbewegungen — sagt er — sind dem Wechsel nach verschieden, wie wenn er durch Beleidigungen erzürnt, durch Furcht beunruhigt, durch Liebe anders gestimmt, von Haß getrieben wird u. s. w. Aber doch in den Momenten, wenn unser Wollen oder Handeln ein gutes ist, kann es nicht anders seyn, als daß wir sind, was wir sind." [1]) Er erklärt die Worte Christi, daß er nicht gekommen sey, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder, so: Er wollte dadurch zu verstehen geben, daß, wie er für Alle gekommen sey, Alle sich als Sünder erkennen müßten, um des Heils durch ihn theilhaft werden zu können. [2]) So sagt er, „durch den Glauben werde erlangt, was das Gesetz nicht bewürken konnte, der Glaube allein rechtfertige." [3]) Die Rechtfertigung ist aber hier offenbar in dem objektiven Sinne zu verstehen. Darnach sollte man nun denken, daß Hilarius die Möglichkeit einer in der Gesetzerfüllung bestehenden Gerechtigkeit gar nicht zugelassen hätte. Dies ist aber seine Meinung nicht. Wir finden hier eine Unklarheit in der Auffassung des Begriffs vom Gesetze, welche nachher, wie wir sehen werden, dem Pelagianismus einen Anschließungspunkt gab. Indem er die zwei Auffassungen des Begriffs vom Gesetze, das Gesetz

---

1) Idcirco perfecta bonitas in nullo est, quia eam naturalium perturbationum incentiva demutant. Sed tamen, cum in bonitatis sumus vel voluntate vel gestis, non possumus vel tunc non hoc esse quod sumus. Et quamvis imperfecti ad id simus, nec semper id simus, quod tamen sumus in tempore, licet per naturae infirmitatem demutationi bonitatis obnoxiis, non adimitur nobis bonos nos vel tum esse, cum sumus. In Ps. LII. §. 11.

2) Omnibus venerat. Quomodo ergo non se justis venisse dicit? Erant ergo, quibus necesse non erat, ut veniret? Sed nemo justus ex lege est. Ostendit ergo, inanem justitiae esse jactantiam. In Matth. IX. §. 2.

3) Remissum est a Christo, quod lex laxare non poterat, fides enim sola justificat. In Matth. VIII. §. 6.

seinem ewigen göttlichen Inhalte, Geist und Wesen nach, und das Gesetz in der besonderen mosaischen Form, in dieser politisch=theokratischen Veräußerlichung, das Gesetz in den auf das äußerliche Handeln sich beziehenden Geboten, diese beiden verschiedenen Anwendungen des Begriffs nicht auseinanderhielt, nur an die letzte Beziehung dachte, konnte er den Standpunkt einer in der Gesetzerfüllung bestehenden Gerechtigkeit, durch welche man auch, ohne von Christus etwas zu wissen, zu einer gewissen Stufe der Seligkeit gelangen konnte, von dem Standpunkte der höheren erst durch Christus mitzutheilenden Glaubensgerechtigkeit unterscheiden. [1]) Zum Beleg für einen solchen Standpunkt der Gesetzesgerechtigkeit gebraucht er die Worte des Paulus (Röm. 10, 5), in welche er freilich einen dem Gedanken des Paulus ganz entgegengesetzten Sinn hineinlegt, [2]) als ob derselbe hätte sagen wollen, daß man von dem Standpunkte des Gesetzes es würklich in Werken erfüllen und dadurch das Leben erlangen gekonnt hätte. Dieser Irrthum hat aber darin seinen Grund, daß er den Sinn der Worte in dem ursprünglichen alttestamentlichen Zusammenhange und in der von Paulus gemachten Anwendung zu unterscheiden unterläßt. Er stellt der mühevollen Gesetzesgerechtigkeit und dem mit Sünde belasteten Leben der Welt das sanfte Joch Christi entgegen, unter welchem die Ausübung des Guten durch die Liebe leicht gemacht werden soll, wo er freilich, auf welche Weise dies in dem eigenthümlichen Standpunkte des neuen christlichen Lebens begründet sey, nicht recht auseinandersetzt. „Die unter den Schwierigkeiten des Gesetzes sich Abmühenden — sagt er — und die mit den Sünden der Welt Belasteten ruft er zu sich, und er verheißt, daß

---

1) Nec ambiguum est, eos in viventium libro esse, qui antea sine ulla Christi cognitione pie in lege versati omnia praescripta legis impleverint. Scribuntur autem in libro justorum, quibus justitia Christus est factus. In Ps. LXVIII. §. 24.

2) In der oben angeführten Stelle: De quibus secundum legem apostolus Paulus ita docuit: quia qui fecerit ea, vivet in illis.

er ihnen die Mühe und Last nehmen werde, wenn sie nur sein Joch auf sich nehmen, das heißt, seinen Geboten sich unterziehen und unter dem heiligen Zeichen des Kreuzes zu ihm kommen wollten, weil er von Herzen sanft und demüthig sey und sie darin (daß sie sich jenen Geboten unterzögen) Ruhe für ihre Seelen finden würden, indem er das Anlockende eines sanften Jochs und einer leichten Last vorstellt, so daß er seinen Gläubigen die Erkenntniß des Guten verleiht. Und was ist sanfter, was ist leichter als diese Last, wenn es etwas Wohlgefälliges wird, des Bösen sich zu enthalten, das Gute zu wollen, Alle zu lieben, Keinen zu hassen, die ewigen Güter zu erlangen, von den gegenwärtigen nicht hingenommen zu werden, einem Andern nicht zuzufügen, was man von ihm nicht zu erleiden wünscht." [1]) Hier wird nun zwar nur der Standpunkt einer neuen höheren sittlichen Erkenntniß hervorgehoben, doch aus anderen Stellen müssen wir das Bewußtseyn der durch Christus ertheilten Sündenvergebung mit hinzunehmen, und wir dürfen das hier erwähnte sacramentum crucis nicht unbeachtet lassen. Auch setzt er die Mittheilung eines neuen göttlichen Lebensprincips durch Christus ohne Zweifel voraus, was zum Wesen der justitia fidei gehört, der justificatio im subjektiven Sinne, wie er ein Zusammenwürken von Gnade und freiem Willen zum Gedeihen des christlichen Lebens immer als nothwendig anerkennt. So sagt er: [2]) „Wie die Organe

1) In Matth. XI. §. 13: Legis deinde difficultatibus laborantes et peccatis seculi oneratos ad se advocat, demturumque se laborem onusque promittit, si modo ejus jugum tollant, mandatorum scilicet suorum praecepta suscipiant eumque sacramento crucis adeant, quia corde humilis et mitis sit et in his animabus suis requiem inveniant, jugi suavis et levis oneris blandimenta proponens, ut credentibus ejus boni scientiam praestet, quod solus ipse novit in patre. Et quid jugo ipsius suavius, quid onere levius, probabilem fieri, scelere abstinere, bonum velle, malum nolle, amare omnes, odisse nullum, aeterna consequi, praesentibus non capi, nolle inferre alteri, quod ipsi sibi perpeti sit molestum.

2) De trinitate l. II. §. 35.

des menschlichen Körpers ihre Würksamkeit nicht ausüben können, wenn nicht noch gewisse Ursachen hinzukommen, wie z. B. das Auge nicht sehen kann, wenn kein Licht da ist, so hat die menschliche Seele zwar immer die Fähigkeit, Gott zu erkennen, aber wenn sie nicht durch den Glauben die Gabe des heiligen Geistes empfängt, wird sie zum Lichte der Erkenntniß nicht gelangen. Doch die Gabe Christi steht Allen offen, und das, was Keinem fehlt, wird insoweit Jedem verliehen, als er es annehmen will. Der heilige Geist ist das Licht der Seele, wir müssen aber nach ihm verlangen, uns die Theilnahme an demselben erwerben, und dann durch Treue in der Beobachtung der göttlichen Gebote ihn uns erhalten." [1]) „Es ist die äußerste Thorheit und Gottlosigkeit, — sagt er an einer andern Stelle [2]) — wenn man nicht einsieht, daß wir in der Abhängigkeit von Gott und aus Gott leben, wenn man in denjenigen Dingen, welche man unternimmt und erwartet, mehr auf sein eigenes Vermögen vertrauen will, da doch, wer etwas in sich hat, es nur aus Gott haben kann. Zu Gott muß also unsere ganze Hoffnung gerichtet seyn." Sehr wichtig ist es ihm, das Bedingtseyn aller göttlichen Gnadenwürkungen durch den freien Willen des Menschen hervorzuheben, Alles zurückzuweisen, was zur Begünstigung einer Naturnothwendigkeit oder einer unbedingten göttlichen Vorherbestimmung dienen könnte. Er gebraucht die Stelle Ps. 58, 5 und 6 als Beweis dafür, daß das Böse nicht als etwas Angeborenes betrachtet, sondern auf die verschuldete Verhärtung des Willens zurückgeführt werde; [3]) denn der Gottlose werde hier verglichen mit der Schlange, welche

1) Expetendus est, promerendus est et deinceps praeceptorum fide atque observatione retinendus. In dem promereri ist nach dem lateinischen Sprachgebrauche dieser Zeit nicht gerade der Begriff des Verdienstes im eigentlichen strengen Sinne vestzuhalten.

2) In Ps. LI. §. 20.

3) In Ps. LVII. §. 3: Ne vitium referri posset ad originem, praeduratae in his ad obediendum voluntatis crimen exprobrat.

gegen die Stimme des Beschwörers ihr Ohr verstopfe. Täglich werde der Macht des Bösen in dem Menschen das Wort Gottes entgegengehalten, um dieselbe abzuwehren und zu überwinden. Diejenigen, welche der Stimme des Evangeliums nicht gehorchten, seyen also das Natterngeschlecht. [1]) Nach seinem dogmatischen Interesse die heilige Schrift erklärend, wußte er auch in der seiner Voraussetzung durchaus widerstrebenden Stelle Röm. 9, 13 nichts Anderes zu finden, als eine durch die Präscienz von den menschlichen Willensrichtungen bedingte göttliche Prädestination. [2]) Es erhellt übrigens aus dem Gesagten, wie viel Unbestimmtes, sich selbst Widerstreitendes die Lehre des Hilarius noch enthielt, — die Aufforderung zu neuen Entwickelungen und schärferem Hervortreten der bisher verdeckten Gegensätze.

Den Übergangspunkt von dem bisherigen dogmatischen Entwickelungsgange der abendländischen Kirche zu dem großen Manne, von welchem eine neue Epoche hier ausging, dem Augustinus, zu bilden, ist Ambrosius besonders geeignet. Dieser spricht sich noch stärker als Hilarius aus über das sittliche Verderben des Menschen und dessen Zusammenhang mit der ersten Sünde. Wie er sagt: [3]) „Wir Alle haben in dem ersten Menschen gesündigt und durch die Fortpflanzung der Natur ist auch die Fortpflanzung der Schuld von Einem auf Alle übergegangen. In ihm hat die menschliche Natur gesündigt." Von der einen Seite scheint hier das von dem ersten Stammvater auf alle seine

---

1) L. c.: Cum ei (antiquo serpenti) quotidie ne fallat, ne subrepat, ne mordeat, etiam sub divini nominis denuntiatione mandetur et tamen obstructo desaevit auditu: ex quo non obedientes evangelio natio viperarum sunt.

2) L. c.: Sic Esau alienatus ab utero est, cum major minori serviturus, etiam ante quam existeret nuntiatur, Deo futurae non nescio voluntatis, ipso potius hoc sciente, quam aliquo ad necessitatem genito naturamque peccati.

3) Apologia David. altera §. 71.

Nachkommen übergegangene Verderben aus dem Gesetze der natürlichen Fortpflanzung abgeleitet, von der andern Seite ein gewisser innerer Zusammenhang zwischen dem ersten Gliede der menschlichen Gattung, als in welchem sie dem dem Keime nach schon ganz enthalten war, und allen späteren Gliedern dieser Gattung gesetzt zu werden. [1]) Doch redet Ambrosius an anderen Stellen nur von eigener Schuld, welche jeder Mensch zu tragen habe, [2]) und leitet von der ersten Sünde nur ab den Reiz zur Sünde, nicht eine auf die Nachkommen verpflanzte Schuld. [3]) Auch über die Gnade als erregende und würksame Ursache aller Bekehrung erklärt er sich noch stärker als Hilarius, aber er setzt gleichfalls die Würkungen dieser Gnade bedingt durch die menschliche Empfänglichkeit. „Die Erlösung wird umsonst gegeben, nicht nach dem Verdienst der Werke, sondern nach der Freiheit des Schenkenden, nach der Erwählung des Erlösenden. Warum gelangten die Einen unter den Israeliten dazu, die Anderen nicht? Die Letzteren, weil sie sich durch sich selbst rechtfertigen wollten, weil sie auf ihre Werke stolz waren, weil sie nicht glauben, die Gnade nicht anerkennen wollten. Die Erwählten gelangten dazu, weil sie den Rufenden hörten, den zu ihnen Kommenden aufnahmen. Weil nicht Alle Heilung verlangen, sondern die Meisten sie fliehen, so heilt er Diejenigen, welche sich wollen heilen lassen, er zwingt die Menschen nicht gegen ihren Willen. Der Herr ruft die Trägen und er weckt die Schlafenden. Er, der kommt und an die Thür klopft, will nur eingehen. Aber es ist unsere Schuld, daß er nicht immer eingeht, daß er nicht immer bei uns bleibt. Jenes wahre Licht leuchtet

1) Expos. Evangel. Lucae l. VII. §. 234: Potest et hic in uno accipi species generis humani. Fuit Adam et in illo fuimus omnes; Periit Adam et in illo omnes perierunt.

2) In Ps. XLVIII. §. 9: In die judicii nostra in nobis, non alienae iniquitatis flagitia puniuntur.

3) L. c.: Magis lubricum delinquendi, quam reatum aliquem nostri esse delicti.

Allen; aber wer seine Fenster zuschließt, beraubt sich selbst des ewigen Lichts." [1]) Allerdings drückt sich aber Ambrosius an zweien Stellen so aus, daß er alles Gute im Menschen nur auf die Thätigkeit Gottes als die würksame Ursache zurückführt, ohne der menschlichen Selbstbestimmung als nothwendige Bedingung dabei zu erwähnen. Wenn er sagt: „Christus würkt es, daß das, was an und für sich gut ist, auch uns als gut erscheine, denn er ruft Den, dessen er sich erbarmt. So kann, wer Christo nachfolgt und gefragt wird, warum er Christ seyn wolle, antworten: Es erschien mir so, daß ich es werden müsse. Womit er nicht läugnet, daß es Gottes Wohlgefallen so gefügt habe, denn von Gott wird der Wille des Menschen zuvor angeregt; denn daß Gott von dem Heiligen verehrt wird, ist Würkung der Gnade Gottes." [2])

Diese Stelle könnte wohl so verstanden werden, daß die menschliche Selbstbestimmung, das mihi videtur, nur etwas scheinbar Freies sey, eigentlich begründet in der Bestimmung durch den göttlichen Alles bestimmenden Willen, durch den es verursacht werde, daß es dem Menschen so erscheine, wie es ihm erscheine.

Noch stärker tritt dieses hervor in den Worten des Ambrosius in demselben Werke: „Gott ruft Diejenigen, welche er dessen würdigt, er macht fromm, wen er will." [3]) Wenn wir diese Stellen nun so verstehen, daß eine den Willen des Menschen mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit

---

1) S. in Ps. XLIII. §. 47; in Ps. CXVIII. §. 13. De interpellat. David. l. IV. §. 4.

2) In Lucam lib. I. §. 10: Christus, ut id quod bonum est, nobis quoque videri bonum possit, operatur; quem enim miseratur, et vocat. Et ideo, qui Christum sequitur, potest interrogatus, cur esse voluerit Christianus, respondere: visum est mihi. Quod cum dicit, non negat, Deo visum; a Deo enim praeparatur voluntas hominum. Ut enim Deus honorificetur a sancto, Dei gratia est.

3) In Lucam l. VII. §. 27: Deus quos dignatur, vocat, et quem vult, religiosum facit.

bestimmende Gnade hier angenommen werde, so müssen wir, da diese Annahme mit den erwähnten Behauptungen des Ambrosius in Widerspruch steht, einander widerstreitende Elemente der Glaubensansicht bei ihm gelten lassen, wie sich solche Erscheinungen zuweilen zeigen auf dem Übergange von einer Entwickelungsstufe zur andern, und wie dies um so eher geschehen konnte bei einem Manne, der kein origineller systematischer Dogmatiker war, sondern mehr nach dem augenblicklichen Drange des Gefühls redete. Aber in jenen Stellen liegt doch, wenngleich das Freie der göttlichen Erwählung und das Schaffende der Gnade besonders hervorgehoben wird, keine nothwendige Ausschließung der bedingenden eigenthümlichen Empfänglichkeit — und so ließe sich diese Behauptung des Ambrosius mit den früher angeführten wohl in Übereinstimmung bringen. [1]) An einer andern Stelle wenigstens setzt er ausdrücklich die Prädestination durch die Präscienz bedingt. [2])

So war nun zwar, wenn wir uns das Verhältniß des Ambrosius zu den orientalischen Kirchenlehrern denken, das Hervortreten der Gegensätze in der Behandlungsweise dieser Lehren schon vorbereitet; doch standen die beiden, durch die Sprache von einander getrennten Kirchen einander zu fern, als daß man zum Bewußtseyn dieses vorhandenen Gegensatzes hätte kommen und zu einer gegenseitigen Polemik durch denselben veranlaßt werden können. Auch konnte der Gegensatz noch verdeckt bleiben unter den Übereinstimmungspunkten von beiden Seiten. Der Gegensatz mußte in der abendländischen Kirche selbst zur Erscheinung kommen und

1) Augustin führt in seinem Werke de dono perseverantiae §. 49 diese beiden Stellen des Ambrosius als Zeugnisse für die Lehre von der Alles würkenden Gnade an. Es mag wohl seyn, daß die Lehrweise des Ambrosius nicht ohne Einfluß auf ihn war; aber gewiß wurde er durch dieselbe nicht zur absoluten Prädestinationslehre hingeführt, denn diese entwickelte sich ja erst später bei ihm, und überhaupt darf man bei einem Manne von diesem Geiste fremden Einfluß nicht zu hoch anschlagen.

2) De fide l. V. §. 83.

zu größerer Schroffheit und Schärfe sich entwickeln, um daß ein offener Kampf zwischen den entgegengesetzten Richtungen daraus hervorgehen konnte. Dies geschah zuerst, als sich diese in solchen Repräsentanten, wie Augustinus und Pelagius, zu einer einander gegenseitig ausschließenden Schärfe entwickelt hatten.

Von diesen beiden Männern müssen wir daher zuerst reden, und wir wollen mit dem Augustin den Anfang machen, weil seine dogmatische Entwickelung in den Beziehungen, die hier zur Sprache kommen, ganz von innen heraus bestimmt wurde, ohne den Anstoß durch einen von außen her gegebenen Gegensatz, — auf den Entwickelungsgang der Lehre des Pelagius aber, eines Mannes von weniger originellem, spekulativem und systematischem Geiste, der praktische Gegensatz gegen die dem Augustin verwandte oder von ihm ausgegangene dogmatische Denkweise großen Einfluß hatte.

Zu der Richtung, welche wir als die eigenthümliche der abendländischen Kirche bezeichnet haben, welche wir besonders durch den Ambrosius ausgesprochen sahen, war Augustin durch den eigenthümlichen Entwickelungsgang seines ganzen Lebens, wie wir denselben oben [1]) dargestellt haben, hingetrieben worden. Wir haben gesehen, wie er erst nach langen und heftigen Kämpfen mit einer feurigen, aber in wildem Kraftgefühl dem Göttlichen widerstrebenden Natur zum inneren Frieden gelangen konnte. Viele Jahre seines Lebens hin und her gerissen zwischen den Idealen, welche die Sehnsucht seines Geistes anzogen, und zwischen den Begierden und Leidenschaften, welche ihn in den Lüsten der Welt gefangen hielten, erfuhr er in sich selbst, was der Kampf des Geistes und des Fleisches ist. Aus seiner eigenen inneren Erfahrung lernte er die Grundideen der christlichen, insbesondere der paulinischen Anthropologie verstehen, und mit dem Studium des Paulus beschäftigte er sich ja

---

1) Seite 671 ff.

auch besonders, als jene große Krisis in seinem Innern sich entwickelte. Wie er in seinem eigenen Leben die beiden großen Abschnitte fand: die sich selbst überlassene, bei aller Kraftanstrengung ohnmächtige, vergeblich ringende, von dem Göttlichen, worin der Geist allein seine Ruhe finden zu können sich bewußt ist, angezogene und wieder abgestoßene und die dem Glauben sich hingebende, durch die Kraft der Erlösung über das Böse siegreiche Natur, so fand er dieselben Hauptabschnitte in der Entwickelung der menschlichen Natur im Ganzen wieder. Der Gegensatz zwischen dem, was aus der sich selbst überlassenen, von Gott entfremdeten Natur, und dem, was aus dem durch die Erlösung und die Wiedergeburt der Menschheit mitgetheilten neuen göttlichen Lebensprincip hervorgeht, dieser Gegensatz, den er aus seiner eigenen inneren Erfahrung kennen gelernt hatte, wurde von seinem Leben aus der Mittelpunkt seiner Glaubenslehre. Wie dem Augustin der Gegensatz des Guten und des Bösen in der menschlichen Natur von Anfang an entgegentrat, mußte ihm die Frage als die schwierigste auffallen: Woher in der menschlichen Natur, welche sich von dem Guten angezogen fühlt, welche sich desselben als ihres ursprünglichen Wesens bewußt wird, woher in ihr das Böse? Diese Frage beschäftigte ihn, sobald sein Denken über höhere Gegenstände erwachte. Die Beschäftigung mit dieser Frage führte ihn zum Manichäismus, und an ihr entwickelte sich seine Lossagung vom Manichäismus. Dies wurde der Mittelpunkt seines nach systematischem Zusammenhange und systematischer Consequenz strebenden Denkens. Sein systematischer Geist wurde, wenn er einmal ein Princip aufgefaßt hatte, dieses mit aller Strenge der Consequenz zu entwickeln und anzuwenden, ohne durch irgend welche Folgerungen sich schrecken zu lassen, getrieben.

In seiner dogmatischen Entwickelung muß man aber verschiedene Epochen und Perioden unterscheiden, von welchen aus und durch welche hindurch er erst zu der letzten, consequenten Ausbildung der dogmatischen Principien, die

aus jener großen Krisis seines inneren Lebens hervorgegangen waren, gelangte.

Die erste Periode umfaßt die Werke, welche er nach seiner Taufe bis in den ersten Jahren seiner Verwaltung des Presbyteramtes schrieb, bis etwa zu dem Jahre 394: seine Werke de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum, de vera religione und de libero arbitrio. Wie damals seine dogmatische Denkweise das Ergebniß der Erfahrungen war, die er selbst von der Ohnmacht des nur sich selbst überlassenen Menschen, von der Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur an sich gemacht hatte, so verband sich damit in der wissenschaftlichen Entwickelung die aus dem Platonismus abgeleitete Idee von dem Verhältnisse des Geistes im Menschen zu dem absoluten Geiste, alles Guten zu dem Urguten, alles Seyns zu dem höchsten und absoluten Seyn. Das Princip der Gnade und der Resignation an Gott als den Urquell alles Guten war das Gemeinsame zwischen dieser ersten Periode und allen nachfolgenden Perioden seiner dogmatischen Entwickelung, der Grund, von dem Alles bei ihm ausging und von dem aus er mit immer mehr entschiedener Consequenz sein System bildete. Aber neben dieser Richtung waren damals noch andere Richtungen bei ihm, die zum Theil späterhin durch das gänzliche und einseitige Vorherrschen jener Grundrichtung zurückgedrängt wurden. Mit Unrecht ist Augustins anthropologische Anschauung aus dem Einflusse des Manichäismus abgeleitet worden. Seine Lehre von dem sittlichen Verderben der menschlichen Natur war etwas ganz Anderes als der naturphilosophische Dualismus des Mani; sie ging nicht aus einer Vermischung des Sittlichen mit der Naturanschauung, wie bei Mani, sondern aus einer reinen Thatsache des sittlichen Bewußtseyns hervor; vielmehr kann man sagen, daß jenes in seinem tiefen Gemüth frühzeitig erwachte Bewußtseyn von dem nicht zu vermittelnden Gegensatze zwischen dem Guten und dem Bösen ihn, indem er auf speculative Weise diesen Gegensatz sich zu erklären

suchte, dem Manichäismus zuführte, daß aber die immer mehr bei ihm sich hervordrängende sittliche Auffassung dieses Gegensatzes ihn von dem Manichäismus wieder abführte. Ferner entwickelte sich von dem Platonismus aus gerade im Gegensatze gegen den Manichäismus seine Theorie, daß das Böse nicht, wie der Manichäismus lehrt, ein für sich bestehendes Daseyn habe, sondern daß wie alles Daseyn, alles wahre Seyn herrühre von dem höchsten, dem Absoluten und in demselben begründet sey, so das Böse eben nichts Anderes sey als subjektive Abweichung des geschaffenen Seyn von dem Gesetz des höchsten und allein wahren Seyn, das an und für sich Nichtige, nicht Seyende, das μὴ ὄν, welches aber doch, sobald es würkend hervortrete, dem Gesetz des höchsten Seyn sich unterwerfen müsse,[1]) und an diesem Punkte hielt Augustin immer vest. Dieses konnte er auch wohl mit seiner späteren absoluten Prädestinationslehre in Einklang bringen. Hingegen verband er damit in dieser Periode ein anderes Princip, durch welches sich diese frühere Periode von der späteren wesentlich unterscheidet.

Wichtig war ihm in dieser Periode — etwas, das nicht aus dem Einflusse des Platonismus sich ableiten läßt, sondern aus einem praktischen christlichen Interesse, wie es sich im Gegensatze gegen den Manichäismus bei ihm bildete, hervorging — der Grundsatz, daß jene subjektive Abweichung vom höchsten Gute aus keiner Naturnothwendigkeit erklärt, sondern nur aus dem freien Willen abgeleitet werden könne, und daß der sich selbst bestimmende freie Wille immer der Grund dieser Abweichung bleibe, daß die Ursache des verschiedenen Verhältnisses der Menschen zum höchsten Gute immer nur in der verschiedenen, aus nichts Anderem zu erklärenden Richtung ihres freien Willens ihren Grund habe. Die Vesthaltung des freien Willens im Gegensatze der

1) Ein defectus ab ordine, der doch dem summus ordo dienen müsse; s. insbesondere die Bücher de ordine.

Naturnothwendigkeit war ihm in dieser ersten Periode besonders wichtig. Allerdings hielt er dies gewissermaßen in der Theorie auch späterhin vest, aber nur durch dialektische Selbsttäuschung konnte er dies mit den Resultaten seines späteren Systems in Beziehung auf das Praktische noch vereinigen.

Die Principien des Augustinus, wie sie sich auf diesem Standpunkte ergeben, waren folgende. In dem Zustande, in welchem der Mensch sich jetzt befindet, steht es nicht in seiner Gewalt, gut zu seyn, weil er entweder nicht erkennt, was er seiner Bestimmung nach seyn sollte, oder wenn er es erkennt, er seiner anerkannten Bestimmung gemäß zu leben nicht vermag. Die Unkunde des Guten und die Schwierigkeit im Guten, das sind die moralischen Übel der menschlichen Natur, und dies würde streiten mit der Gerechtigkeit Gottes, wenn es nicht gerechte Strafe wäre. Die Sünde straft sich durch sich selbst, so daß, da der Mensch die Erkenntniß des Guten hatte und sie nicht anwandte, er dadurch die Erkenntniß des Guten verlor, und da er mit dem Vermögen zum Guten das Gute nicht that, er dadurch das Vermögen zum Guten selbst verlor.

Wenn nun dem Augustin die Frage auffiel: Wie läßt sich dies bei Allen in ihrer sittlichen Natur gegebene Hinderniß des Guten mit Gottes gerechtem Gericht vereinigen? so antwortete er: Mit Recht würde man klagen, wenn noch kein Mensch über die Gewalt des Irrthums und der Begierde gesiegt hätte; aber nun sind dagegen den Menschen die Mittel gegeben, durch welche sie den Sieg erlangen können. Überall gegenwärtig ist der Gott, welcher auf mannichfache Weise durch die ihm dienenden Geschöpfe den von ihm abgekehrten Menschen ruft, den Glaubenden belehrt, den sich Anstrengenden unterstützt. Nicht die unverschuldete Unwissenheit wird dem Menschen zur Schuld angerechnet, sondern dies, daß er nicht nach Erkenntniß strebt; nicht seine moralischen Mängel gereichen ihm zur Schuld, sondern zur Schuld gereicht ihm die Vernachlässigung der

dargebotenen Heilmittel. Augustin setzte also hier die Wirkungen der Gnade, ohne welche der Mensch von seinen sittlichen Übeln nicht befreit werden könne, überall bedingt durch die subjektive Richtung des freien Willens.

In einer um das Jahr 394 verfaßten Schrift: „Erklärung schwieriger Stellen des Briefes an die Römer,“ [1]) gaben ihm die schwierigen Stellen im neunten Kapitel, welche in späterer Zeit für die absolute Prädestinationslehre besonders von ihm benutzt wurden, Gelegenheit, den Zusammenhang seiner Ideen über diese Gegenstände genauer zu entwickeln. Er geht von dem Grundsatze aus: Alle Menschen befinden sich in einem Zustande der Entfremdung von Gott, in welchem sie nichts wahrhaft Gutes zu vollbringen vermögen. Die Liebe zu Gott ist die Quelle alles wahrhaft Guten, und zu dieser kann der Mensch nur durch die Mittheilung des heiligen Geistes gelangen. Da er nun vor dieser Erneuerung seines inneren Lebens durch den heiligen Geist nichts Gutes vollbringen kann, so kann er also auch durch keine Art guter Werke die Gnade, durch die er von seinen moralischen Übeln geheilt wird, verdienen, die Gnade geht allem Verdienst voran. Aber darum findet doch bei Gott keine Willkühr statt, wenn er die Gnade, durch welche die Menschen die Seligkeit erlangen, den Einen ertheilt, den Anderen nicht. Die Menschen erlangen dieselbe durch den Glauben, und der Glaube ist ganz das Werk des Menschen. [2]) In der Stelle von der Erwählung Jakobs und der Verwerfung Esau's glaubte er daher nur den Gegensatz gegen eine durch die guten Werke, nicht aber gegen eine durch den Glauben bedingte Erwählung zu finden. [3])

---

1) Explicatio propositionum quarundam de epistola ad Romanos.

2) Cap. 60: Quod credimus, nostrum est. Quod autem bonum operamur, illius qui credentibus in se dat Spiritum sanctum.

3) Non quidem Deus elegit opera, quae ipse largitur, cum dat Spiritum sanctum, ut per caritatem bona operemur, sed tamen elegit fidem. L. c.

Der Apostel Paulus sage: Gott würkt Alles in Allem, keineswegs aber: Gott glaubt Alles in Allem. Die Verhärtung Pharao's erklärt er für eine verschuldete, die Strafe des vorhergegangenen Unglaubens, wodurch das Böse sich selbst strafte.

Merkwürdig ist die Art, wie Augustin bei einer andern Gelegenheit, in einer Zeit, als er noch in dem Laufe seiner Entwickelung bis zu jenem letzten Abschlusse hin begriffen war, über jene Gegenstände sich aussprach. In der Sammlung der Antworten, welche er von seiner Rückkehr nach dem nördlichen Afrika an seit dem J. 388 auf einzelne ihm vorgelegte Fragen gegeben hatte,[1]) seiner Schrift de diversis quaestionibus octoginta tribus, der Antwort auf die über Röm. 9, 20 u. d. f. ihm vorgelegte Frage (Quaest. 68), wahrscheinlich, wie aus dem Inhalte der Antwort sich schließen läßt, in einer etwas späteren Zeit.

Ausgehend von seinem Princip, daß man nur von der Glaubenserfahrung aus mit geheiligtem Sinne die göttlichen Dinge verstehen könne, behauptet er, der Apostel wolle hier keineswegs die Frommen von der Untersuchung solcher Dinge zurückhalten, sondern nur die noch nicht genug in der Liebe Begründeten, die Irdischgesinnten, die, welche Gottes Rathschlüsse erkennen wollten, ohne Kinder und Freunde Gottes zu seyn. „Reinige dich vom alten Sauerteige, — sagt er — daß du ein neuer Teig seyst und dabei nicht mehr in dem Kindesalter des Christenthums, daß man dir Milch zu trinken geben müßte, sondern gelange zum vollkommenen Mannesalter, daß du Einer von Denen seyst, zu denen gesagt wird: Wir reden Weisheit bei den Vollkommenen. Dann wirst du auf die rechte Weise und in der rechten Ordnung vernehmen die Geheimnisse des allmächtigen Gottes über die verborgensten Würdigkeitsverhältnisse der Seelen,[2])

---

1) Wie er selbst diesen terminus a quo bezeichnet Retract. lib. I. c. 26.

2) De animarum occultissimis meritis, was sich wohl bezieht auf

über Gnade oder Gerechtigkeit." „Was den Pharao betreffe, — sagt er sodann — so lasse sich leicht antworten. Durch seine frühere Verschuldung, da er die Fremden in seinem Reiche bedrückte, habe er es verdient, daß sein Herz verhärtet wurde, so daß er auch durch die offenbarsten Wunder des gebietenden Gottes zum Glauben sich nicht bewegen ließ. Allerdings erbarme er sich, wessen er wolle, und verhärte, wen er wolle. Aber dieser Wille könne kein ungerechter seyn, denn er gehe von den verborgensten Würdigkeitsverhältnissen aus (sey dadurch bedingt); denn obgleich die Sünder wegen der allgemeinen Sünde Eine Masse ausmachten, so sey doch unter ihnen ein Unterschied. Es gehe also in den Sündern etwas vorher, wodurch sie, obgleich noch nicht gerechtfertigt (d. h. gerecht gemacht, geheiligt), der Rechtfertigung würdig gemacht, und es gehe auch in anderen Sündern etwas vorher, wodurch sie der Verhärtung würdig gemacht werden. [1]) Es bleibe doch wahr, was der Apostel sage (Röm. 9, 16), „es liege nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen;" denn obgleich Einer bei geringeren oder auch schwereren und vielen Sünden durch großes Seufzen und viele Schmerzen der Buße der Barmherzigkeit Gottes würdig geworden sey, so sey es doch nicht sein Werk, da er, sich selbst überlassen, umkommen würde, sondern es sey der Erbarmung Gottes zuzuschreiben, der seinen Bitten und Schmerzen zu Hülfe komme. [2]) Es sey wenig, zu wollen,

---

die verborgene innere Beschaffenheit, ehe sie in die Erscheinung tritt, was nur der göttlichen Präscienz bekannt ist und daher Gottes Fügungen mit den Menschen bedingt.

1) §. 4: Venit enim de occultissimis meritis, quia et ipsi peccatores cum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter illos diversitas. Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione, et item praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sint obtusione.

2) §. 5: Quia etiamsi levioribus quisque peccatis, aut certe quamvis gravioribus et multis, tamen magno gemitu et dolore poenitendi,

wenn Gott sich nicht erbarme, aber Gott erbarme sich nicht, wenn nicht der Wille vorhergegangen sey. Und weil Keiner wollen könne, wenn nicht ermahnt und gerufen, sey es im Innern auf keine einem Menschen sichtbare Weise, oder von außen durch das Wort oder sichtbare Zeichen, so folge daraus, daß auch das Wollen selbst Gott in uns wirke." [1]) Dann sagt er: „Die Berufung aber, welche mit den einzelnen Menschen oder den einzelnen Völkern oder mit dem ganzen Geschlecht in dem rechten Zeitpunkte geschieht, gehört einer hohen und tiefen Ordnung an." Dahin rechnete er die Stellen Jerem. 1, 5; Maleach. 1, 2 und 3. „Und es kann dies nur etwa von Denen begriffen werden, welche Gott von ganzem Herzen und ihre Nächsten wie sich selbst lieben. Doch muß mit dem unerschütterlichsten Glauben dies vestgehalten werden, daß Gott nichts auf ungerechte Weise thut und daß es kein Wesen giebt, welches nicht Alles, was es ist, Gott schuldig wäre." Diese Worte könnte man freilich von dem Mysterium der absoluten Prädestination verstehen, so daß Augustin damals noch es offener auszusprechen sich gescheut hätte, wie er selbst in den Retractationen jene Stelle so ausgedeutet zu haben scheint. Doch wenn wir diese Worte im Zusammenhange mit dem Vorhergesagten auffassen, werden wir wohl nicht daran zweifeln können, daß er es damals, als er dies schrieb, nicht so verstanden, sondern vielmehr an eine durch eine Präscienz der occultissima merita bedingte Präscienz gedacht hat.

In jener damaligen Lehrweise des Augustinus war nun aber doch Manches, was bei fortgesetzter Prüfung, bei fortgesetztem Studium der heiligen Schrift einem Manne von

---

misericordia Dei dignus fuerit, non ipsius est, qui si relinqueretur, interiret, sed miserentis Dei, qui ejus precibus doloribusque subvenit.

1) Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus, sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem aut per aliqua signa visibilia, efficitur, ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis. L. c.

solchem nach Consequenz und Einheit strebendem Geiste sich als unhaltbar bewähren mußte. Denn wie er das Wesen und die Würde des Glaubens immer höher schätzen lernte, wie die ursprünglich [1]) einseitig von ihm aufgefaßte Idee von dem Glauben als einem Autoritätsglauben sich immer mehr zur Idee von einem lebendigen Glauben bei ihm verklärte, so mußte es ihm auch einleuchten, daß der Glaube schon einen Eintritt des göttlichen Lebens in das menschliche Gemüth voraussetze, daß schon hier Göttliches und Menschliches einander berühre und sich beides im Verhältnisse zu einander nicht so abgrenzen lasse. Dies nun aber wahrnehmend konnte er leicht in das andere Extrem verfallen, den Glauben, wie Alles, nur auf die göttliche Thätigkeit zurückzuführen, die menschliche sich selbst bestimmende Thätigkeit ganz zurückzudrängen. Dazu kam, daß die Theodicee, welche er früherhin von dem Standpunkte einer durch die Präscienz bedingten [2]) Prädestination versucht hatte, in Hinsicht auf die Berufung der Völker und die Erwählung der Einzelnen und die darauf gegründete Erklärung der Schwierigkeiten des Römerbriefes seinem scharfsinnigen Geiste nicht genügen konnte. Einem solchen mußte es mehr zusagen, den Knoten, der sich durch keine menschliche Erklärung lösen ließ, zu zerhauen.

So zeigt es sich in der That, daß Augustin in einem

---

1) S. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 405. 6.

2) Wie in der zuletzt angeführten Stelle und ep. 102 an Deogratias, daß nämlich Gottes Erwählung der Einzelnen und Berufung der Völker bedingt sey durch seine Präscienz von der Art, wie sie sich gegen das Evangelium verhalten haben würden, wenn es ihnen verkündigt worden wäre (quibus omnino annuntiata non est (salus), non crediturі praesciebantur. §. 15.). Doch als Augustin dies schrieb, i. J. 408, hatte er die Prädestinationslehre längst ausgebildet, und es konnte ihm daher diese Antwort nicht mehr genügen, und er hatte schon von dem Standpunkte dieser Lehre aus eine andere Antwort im Hintergrunde, die er andeutete: Excepta illa altitudine sapientiae et scientiae Dei, ubi fortassis aliud divinum consilium longe secretius latet. §. 14.

Zeitraume von drei bis vier Jahren von jenem bemerkten Punkte aus seine Denkweise über diese Gegenstände verändert hatte, indem er erkannte, daß sich auf jene Weise das Göttliche und das Menschliche nicht von einander sondern lasse, daß schon in dem Glauben ein göttliches Element enthalten sey. Als er im J. 397 sein an den Bischof Simplicianus von Mailand gerichtetes Buch zur Beantwortung verschiedener Fragen über den Brief an die Römer schrieb, [1]) entwickelte sich zuerst dieser Wendepunkt seiner dogmatischen Richtung. [2]) Er bekämpfte hier selbst die Theorie, welche er früherhin vertheidigt hatte, und man erkennt wohl in der Art, wie er die Unhaltbarkeit derselben zu zeigen sucht, daß er noch nicht lange zu dieser Einsicht gekommen und von dem ersten Eifer für die neuen Aufschlüsse, welche er gefunden zu haben glaubte, ergriffen war.

Mit der Erklärung jener schwierigen Stellen im neunten Kapitel des Briefes an die Römer beschäftigt sich Augustinus auch hier, [3]) aber seine frühere Erklärungsweise genügt ihm jetzt nicht mehr. Er sträubt sich jetzt gegen jene allerdings unpaulinischen Deutungen der schwierigen Stellen der Römerbriefes, welche ja würklich nur von einem befangenen dogmatischen Interesse ausgehen konnten. Es ist ihm jetzt klar, daß Paulus weder eine durch die Präscienz vom Glauben, noch eine durch die Präscienz von den aus dem Glauben hervorgehenden Werken bedingte Erwählung Gottes annimmt; denn Paulus legt ja den Nachdruck darauf, daß, ehe sie geboren waren, ehe sie glauben konnten, wie ehe sie etwas thun konnten, Gottes Erwählung den Unterschied gemacht habe. [4]) Auch das Verdienst des Glaubens

---

1) De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo.

2) Wie er dies selbst ausspricht de dono perseverantiae c. 20 in Beziehung auf die erwähnte Schrift: Plenius sapere coepi in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui.

3) Lib. I. quaest. II.

4) Non ex operibus, quae non erant in nondum natis, nec ex fide, quia nec ipsa erat. §. 5.

geht der Erbarmung Gottes nicht voran, sondern es setzt dieselbe voraus; auch der Glaube gehört zu den Geschenken der göttlichen Gnade. Paulus setzt Röm. 9, 11 nicht etwa den Werken des Menschen den Glauben entgegen als den Grund der Berufung, sondern er setzt die Berufung den Werken entgegen. Die Berufung Gottes ist also hier die erste Ursache. Der Glaube setzt die Berufung voraus. Woher kommt es nun aber, daß die Berufung durch die Verkündigung des Evangeliums und durch die äußeren Umstände, welche dieser den Weg bahnen, zu dem Einen gelangt, zu dem Andern nicht, daß dieselben Einwürkungen von außen her einen andern Eindruck auf die verschiedenen Menschen, ja einen verschiedenen Eindruck auf dieselben Menschen zu verschiedenen Zeiten machten? Der allmächtige, allweise Gott könnte in Beziehung auf alle verschiedenen Zustände der Menschen die Mittel zur Einwürkung auf sie finden, welche mit innerer Nothwendigkeit auf sie Eindruck machen müßten, so daß sie erweckt, angezogen, gerührt und erleuchtet folgen müßten, ohne eines Widerstandes gegen die auf ihren Willen einwürkende Gnade Gottes sich bewußt zu werden. [1]) Man muß wohl sagen: das Wollen des Menschen ist nichts ohne das Erbarmen Gottes; aber keineswegs kann man sagen: das Erbarmen Gottes und die Gnade Gottes sind nichts ohne den Willen des Menschen, denn Gott könnte Mittel finden, um jeden menschlichen Willen auf die gerade für Jeden geeignete Weise umzustimmen. Wessen er sich würklich erbarmt, wen er würklich erwählt, einen Solchen ruft er auf die Weise, wie es dazu geeignet ist, daß er dem Rufenden unwiderstehlich angezogen, wenngleich mit Freiheit folge. [2]) Es genügt dem Augustin auch jetzt nicht mehr, die Verhärtung

1) §. 13: Posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur.

2) L. c.: Cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.

und die daraus erfolgte Verwerfung des Einen im Gegensatze gegen die Erwählung des Andern als ein von dem Einzelnen besonders verschuldetes Strafgericht zu erklären; denn Gottes Allmacht, meint er, könnte ja Mittel finden, um auf jeden Grad der Verhärtung einzuwürken, und überall findet sich dieselbe Unempfänglichkeit, bis Gott durch seine Gnade das Herz des Menschen bewegt.

So kommt demnach Augustin zu dem Resultate: Alle Menschen befinden sich in gleichem Zustande der Verdammniß, die Ursache davon, warum Gott die Einen — nicht in das Verderben stürzt, was von der Heiligkeit und Liebe Gottes fern ist, — aber aus dem Verderben, in welches sie alle durch die Schuld der ersten Sünde gefallen sind nach Gottes gerechtem Gerichte, sie nicht errettet, der Anderen aber sich aus freier Liebe erbarmt und sie durch seine Gnade zum ewigen Leben ruft, davon liegt die Ursache in einem uns verborgenen und unbegreiflichen Rathschlusse Gottes. Immer müssen wir nur dies vesthalten, daß Gottes Gerechtigkeit nicht beeinträchtigt werden kann, wenngleich ihr Walten das Maaß unserer Erkenntniß übersteigt. Doch auch nach der Analogie menschlicher Verhältnisse kann keiner Ungerechtigkeit beschuldigt werden, wer, wie er will, den Einen ihre Schuld erläßt, von Anderen sie eintreibt.

Es erhellt aus dieser Entwickelung, daß, wie Augustin sein System über diese Lehren schon über zehn Jahre vor dem Ausbruche der pelagianischen Streitigkeiten in der Gestalt ausgebildet hatte, in welcher er es dem Pelagius entgegenstellte, dieser Gegensatz keinen Einfluß darauf haben konnte, daß es bis zu dieser Spitze hingetrieben wurde. Mit mehrerem Rechte kann man behaupten, daß der Gegensatz gegen solche Lehren, wie die des Augustinus oder die praktischen Folgerungen, welche durch Mißverstand oder Mißbrauch aus diesen Lehren gezogen wurden, dazu beitrugen, daß Pelagius dazu kam, ein solches System, wie das seinige, sich zu bilden. Die pelagianische Richtung ging einerseits hervor aus solchen Keimen, welche unbewußt manchen in der Kirche

herrschenden Ansichten und Meinungen zum Grunde lagen, andererseits wurden sie durch den Gegensatz gegen manche im Leben verbreitete Irrthümer hervorgerufen, und es traf sich dann zuweilen, daß die Richtung des Pelagius und die Irrthümer, welchen dieselbe sich entgegenstellte, aus demselben Princip hervorgingen, verschiedene aus derselben Wurzel entsprossene Zweige waren. Was das Erste betrifft, so erkennen wir in derjenigen Richtung, welche das christliche Leben aus dem Zusammenhange mit dem Einen Mittelpunkte, der das Ganze tragen sollte, der Einen Beziehung zu Christus als dem göttlichen Lebensquell losriß, in der Vereinzelung und einseitigen Hervorhebung des Menschlichen, der Überschätzung menschlichen Thuns, der Trennung des sittlichen Elements von dem Zusammenhange mit der Wurzel des ganzen christlichen Lebens, jener Meinung, daß es eine übergesetzliche, über das gewöhnliche Christenthum hinausgehende Vollkommenheit gebe, wir erkennen mit Einem Worte in allem Dem, was die Reaction des christlichen Bewußtseyns in dem Jovinian hervorrief, den Keim oder Anschließungspunkt des Pelagianischen. Die Geschichte läßt aber nichts verdeckt und verborgen bleiben; irrthümliche Elemente, welche unbewußter Weise der christlichen Entwickelung sich angeschlossen haben, müssen die Hülle, unter der sie verdeckt sind, abwerfen, offen sich entwickeln und sich ganz aussprechen, um durch das reine christliche Princip überwunden zu werden. Das ist die Bedeutung der Richtung des Pelagius in dem kirchlichen Entwickelungsgange.

Pelagius[1]) war ein aus Britannien stammender Mönch.[2]) Beides ist für die Entwickelung seiner dogmatischen Eigen-

1) Wir freuen uns, auf eine treffliche Monographie über denselben, die von unserm theuern Freunde, dem Lic. Jakobi, verfaßt worden, hier verweisen zu können.

2) Pelagius Brito wird er zum Unterschiede von Anderen dieses Namens genannt, s. Augustin. ep. 186 ad Paulin. init., womit Marius Mercator, Prosper aus Aquitanien und Paulus Orosius übereinstimmen. Wenn Hieronymus praefat. Commentar. in Jeremiam den Pelagius Scotorum

thümlichkeit nicht unwichtig; denn in dem Mönchsthume herrschte besonders jene vorhin bezeichnete Richtung vor, als deren Gipfelpunkt wir die des Pelagius betrachten können. Und da die britische Kirche wahrscheinlich dem Orient ihren Ursprung verdankte, so mochte wohl diese Kirche mehr Verbindung, als sonst im Abendlande gewöhnlich war, mit der orientalischen immer unterhalten, und Pelagius wurde dadurch veranlaßt, mit den Schriften der griechischen Kirchenlehrer sich mehr zu beschäftigen, wie ja auch sein Name ein griechischer ist. Die Anthropologie der orientalischen Kirche, in welcher, wie wir bemerkt haben, die Lehre vom freien Willen besonders hervorgehoben wurde, bot aber manche Anschließungspunkte dar für die eigenthümliche Richtung des Pelagius, der auch nicht ermangelte, auf die Aussprüche griechischer Kirchenlehrer sich zu berufen.

Pelagius unterscheidet sich von dem Augustin durch seine ganze geistige Eigenthümlichkeit und durch seinen eigenthümlichen Entwickelungsgang. Es war in ihm nicht, wie in dem Augustinus, jene große Natur, welche erst durch viele Verirrungen und Kämpfe hindurch zur Ruhe gelangen konnte, — eine ärmere, beschränktere Natur, welche aber auch leichter in einem ruhigen Geleise sich entwickeln, leichter beherrscht und ihrem Ziele zugeführt werden konnte. Es war in ihm nicht jener tiefe spekulative Geist, wie in Augustinus, das Vorherrschende aber eine nüchterne Verständigkeit und ein sittlicher Ernst. An Gelehrsamkeit war er dem Augustinus überlegen. Ein ernstes sittliches Streben hatte ihn von Anfang an beseelt, [1]) seine sittliche Ent-

---

pultibus praegravatus nennt, so steht dies damit nicht in Widerspruch, da Scotia und das nördliche Britannien häufig verwechselt werden. Der Name Pelagius kann wohl die Abstammung bezeichnen, wenn auch die alte volksthümliche Überlieferung, nach welcher dies eine Übersetzung des britischen Morgan wäre, nicht zuverlässig ist.

1) Augustin, der eifrige, aber wahrheitsliebende Gegner des Pelagius, ist sicher der glaubwürdigste Zeuge dafür, daß Pelagius durch strenges Leben als Mönch allgemeine Verehrung sich erworben hatte.

wickelung war ruhig fortgegangen, nicht erst aus einer großen Krisis des inneren Lebens, nicht durch einen heftigen Kampf hindurch gelangte er zum Glauben oder zur Selbstentscheidung für ein gottgeweihtes Leben, sondern ohne daß er sich eines Gegensatzes bewußt wurde, würkte das Christenthum auf seine sittliche Entwickelung ein. Er hatte nicht mit einer wilden, feurigen Naturkraft, nicht mit besonders vorherrschenden Begierden und Leidenschaften zu kämpfen.[1] Er wurde auch in keine solche Stürme des äußeren Lebens hineingeworfen, in welchen er zu besonderem Kampf mit sich selbst hätte aufgefordert werden können; denn er führte ein stilles Leben in den Studien und in der Mönchsascetik. Wenn, wie wir schon oben bemerkten, unter den Mönchen in der einen Art menschlicher Naturen das Streben nach sittlichen Idealen, nach welchen sie ihr inneres Leben zu bilden suchten, tiefere Selbstbetrachtung und Selbsterkenntniß anregte, wenn sie, ergriffen von dem Bewußtseyn des Gegensatzes zwischen der sie begeisternden Idee und der Erscheinung, bei dem in Christo geoffenbarten Gott die Aufhebung dieses Gegensatzes und die Befriedigung des tief gefühlten Bedürfnisses suchten, so wurden dagegen Andere durch die Anschauung dieser Ideale, welche ihnen das sittliche Wesen ihrer eigenen Natur darzustellen schien, durch erfolgreiche ascetische Anstrengung, durch das Bewußtseyn einer über die Sinnlichkeit siegreichen Willenskraft nur zu eigenem sittlichen Kraftgefühl und sittlichem Selbstvertrauen hingeführt. Vorherrschend wurde leicht in ihren Seelen der Gedanke, wie weit es der Mensch bringen könne durch

---

Er sagt von ihm de peccatorum meritis et remissione l. III. c. 3: Istum, sicut eum qui noverunt loquuntur, bonum ac praedicandum virum. — Ille tam egregie Christianus; und derselbe schreibt von ihm ep. 186: Non solum dileximus, verum etiam diligimus eum.

1) Für diese Schilderung können wir freilich keine geschichtlichen Zeugnisse anführen, da uns von dem Leben des Mannes so wenig bekannt ist; aber aus seinen Lehren und Schriften nehmen wir uns dies Bild von ihm.

selbstthätige Entwickelung der in seiner sittlichen Natur liegenden Keime des Guten, durch die Schwungkraft des Willens, durch Selbstbeherrschung. Leicht geschah es auch, daß im Mönchsthume über der äußerlichen Ascetik, über der Beherrschung sinnlicher Triebe das wahre Wesen der inneren Heiligung, der in der Liebe wurzelnden Gesinnung vergessen wurde, daß man über den einzelnen äußerlichen Ausbrüchen des Bösen, dessen verborgene Grundquelle zu berücksichtigen unterließ und so fehlte gegen das Wort des Herrn Matth. 12, 29. So konnte man glauben, durch menschliche Kraftanstrengung große äußere Resultate hervorgebracht zu haben, und das Grundübel war doch darum nichts weniger als geheilt. Von dem Pelagius kann man das letztere allerdings nicht in ganzem Umfange sagen. Vielmehr erkennen wir bei ihm in dieser Hinsicht den besseren sittlichen Geist des Mönchsthums. Davon zeugt sein Brief an die Demetrias, [1]) eine Anweisung zum ächten geistlichen Leben, welche er an eine Jungfrau, die sich als Nonne hatte einweihen lassen, nach dem Wunsche ihrer Mutter richtete. Wir sehen hier, wie er das Ganze, die Einheit des sittlichen Lebens verlangt und warnt vor einer einseitigen ascetischen Richtung, welche die christliche Vollkommenheit nur in die Beherrschung der Sinnlichkeit setzen, die Menschen wie strenge gegen sich selbst in Beziehung auf die sinnlichen Bedürfnisse, so desto nachsichtiger gegen sich selbst in anderen Beziehungen seyn ließ. [2]) Sein gesunder sittlicher Sinn [3]) giebt sich insbesondere in dem, was er über

---

1) Geschrieben im J. 415, da er sich in Palästina befand, mit Rücksicht auf die Streitfragen, welche damals verhandelt wurden, obgleich nicht mit ausdrücklicher Erwähnung derselben.

2) S. z. B. c. 18: Nos (proh pudor) quadam dilectione peccati, cum in quibusdam ostendimus quandam vim naturae nostrae, in aliis omnino torpescimus. — Ibid. Daß abstinentia und jejunium bei Manchen nichts Anderes sei als umbracula vitiorum.

3) Von diesem gesunden sittlichen Geiste zeugt auch, was er bei Röm. 12, 20 sagt: Caeterum non est misericordia, sed crudelitas, si

die Unterscheidung der Scheindemuth von der wahren sagt, zu erkennen. „Wie Viele — sagt er — betrachten Schmeichelei als Demuth. [1]) Viele folgen dem Schatten dieser Tugend, dem wahren Wesen derselben Wenige. [2]) Es ist sehr leicht, ein armseliges Kleid zu tragen, auf eine unterthänigere Weise Weise zu grüßen, Hände und Kniee zu küssen, durch niedergesenktes Haupt und niedergesenkte Augen die Demuth und Sanftmuth zur Schau zu tragen, mit leiser, kaum vernehmlicher Stimme die Worte nur halb hören zu lassen, häufig zu seufzen und bei jedem Worte sich einen Sünder und einen Elenden zu nennen. [3]) Und wenn man nur durch ein unbedeutendes Wort beleidigt worden, sogleich eine hohe Miene zu machen und jenen milden Ton der Stimme plötzlich in wüthendes Geschrei zu verwandeln. [4]) Eine andere Demuth hat uns Christus gelehrt, der uns sein Beispiel nachzuahmen ermahnte (Matth. 11, 29); jene wahre Demuth, — wie er sagt — unter welcher nicht Hochmuth verborgen ist.“ [5]) Wohl konnte er nun durch die Bestreitung jener in dem Sündenbekenntnisse zur Scheu getragenen heuchlerischen Demuth verleitet werden, alles Sündenbekenntniß überhaupt zu verdächtigen und auch die zum Grunde liegende Wahrheit zu verkennen.

Und doch war Pelagius nicht frei von den Verirrungen

---

ideo eam facias, ut illi aliquid pejus eveniat, pro quo Deum praeciperis deprecari.

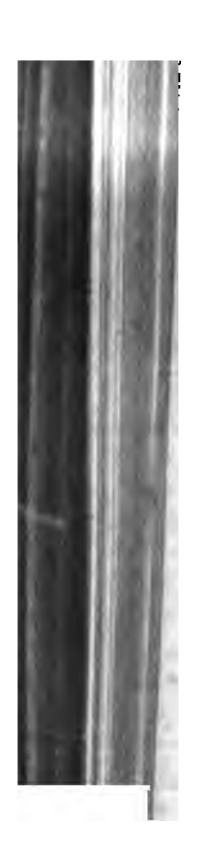
1) Quam multi adulationem pro humilitate suscipiunt. cap. 20.

2) Multi hujus virtutis umbram, veritatem ejus sequuntur pauci.

3) Perfacile est enim, aliquam vestem habere contemptam, salutare submissius, manus et genua deosculari, inclinato in terram capite oculisque dejectis humilitatem ac mansuetudinem polliceri, lenta voce tenuique sermones infringere, suspirare crebrius et ad omne verbum peccatorem ac miserum se clamare.

4) Et si vel levi sermone offensus sit, continuo attollere supercilium, levare cervicem et delicatum illum oris sonum insano repente clamore mutare.

5) Praecipue fictam humilitatem fugiens, illam sectare, quae vera est, in qua non sit superbia inclusa.



nannten consilia evangeli
des Sittlichen.[1]) Wie e
liche Princip das ganze
und keinen leeren Raum
stimmendes übrig lasse,
Verbotene, das Erlaubte
heren Vollkommenheit Em
Enthaltung von dem Erla
einer, höheren Belohnung
sem Standpunkte aus wa
Jovinians, vertheidigte g
schiedenen Stufen des Ver
kommenheit,[3]) den Unters
Er trat gegen dessen Beha
alle Christen pflichtmäßige
als praeceptum geltende V
Reiches Gottes willen geb

---

1) S. ep. ad Demetriad. c.
fectionis supra mandata conscen

2) Prohiberi quaedam, prae
nulla suaderi. Prohibentur mal
media, perfecta suadentur. Und
vero reliqua, quorum unum co

mit sich brächten, gleiches Gesetz für Alle sey. [1]) Wie ein warmer Eifer für das eigenthümliche Wesen des Christenthums im Ethischen, das er in die praecepta und consilia setzte, ihn beseelte, so wurde er dadurch bewogen, das Studium der Bibel besonders zu empfehlen, zu dieser als der einzigen Quelle, aus welcher man den Willen Gottes vollständig kennen lernen könne, hinzuweisen. [2]) Aber wenngleich er mit strenger Gewissenhaftigkeit alles einzelne Ethische im neuen Testamente erforschte, die genaue, buchstäbliche Beobachtung aller Gebote Christi empfahl, allegorisirende Deuteleien, wodurch man die Worte Christi nöthigen konnte, den herrschenden Sitten der Welt sich anzubequemen, bestritt, [3]) so konnte er doch nur bei der Oberfläche bleiben, in die Tiefen der christlichen Sittenlehre, ihr eigenthümliches Wesen, ihren inneren Zusammenhang und ihre Einheit nicht eindringen, weil er Alles zu vereinzelt auffaßte, das ganze neue Welt und Leben gestaltende Princip, das im Christenthume liegt, den Zusammenhang zwischen Glauben und Leben, wie er im neuen Testamente sich darstellt, nicht zu verstehen vermochte. Daher der Unterschied zwischen Augustin und Pelagius, daß, wie jener in der Bergpredigt alles Einzelne in der Einheit des Ganzen dem Geiste nach recht zu verstehen wußte, keine einzelnen positiven Gebote

---

1) Zu 1. Korinth. 13, 3: Quod illorum sententiam destruit, qui renuntiandum rebus seculi certo tempore, persecutione cogente volunt esse praeceptum, ut et apostolis gloriam tollant, quod non voluntarie fecerint, sed inviti, et nostri aevi perfectos vanos constituant, qui rem alterius temporis frustra nunc voluerunt exercere. Item aliter: Notandum, quod contemptus mundi martyrio comparetur, contra eos, qui illud de evangelio variis argumentis nituntur exsolvere, ubi dicitur ad divitem: Vade, vende omnia, quae habes et da pauperibus.

2) Wie er der Demetrias schreibt: In scripturis divinis, per quas solas potes plenam Dei intelligere voluntatem. cap. 9.

3) Zu 2. Korinth. 3, 6: Si praecepta velis allegorice intelligere, omnem virtutem eorum evacuans, omnibus aperuisti viam delinquendi.

darin fand,[1]) Pelagius hingegen den Buchstaben der einzelnen Gebote überall vesthielt, ein buchstäbliches Verbot des Eides annahm.[2])

Wir müssen, um die eigenthümliche dogmatische Richtung des Pelagius zu erklären, noch besonders Rücksicht nehmen auf die Gegensätze, in denen er auftrat. Was bei ihm desto nothwendiger ist, da er nicht durch einen schöpferischen spekulativen oder dogmatischen Geist ein neues System zu bilden getrieben, sondern durch ein praktisches Interesse der Gegenwart, das Streben, sich gegen gewisse praktische Verirrungen zu verwahren und sie zu bekämpfen, zur Ausbildung seiner eigenthümlichen Lehrsätze bestimmt wurde. Dies war es, was ihn besonders veranlaßte, die dogmatischen Richtungen seiner Zeit, insofern gewisse praktisch nachtheilige Consequenzen ihm daraus hervorzugehen schienen, zu bestreiten; dadurch wurde er zu seinen dogmatischen Untersuchungen und Bestimmungen angeregt, und indem er vorherrschend dies praktische Interesse verfolgte, kam er auch nicht dazu, die seinen dogmatischen Behauptungen zum Grunde liegenden Principien in ihrem ganzen Umfange und bis auf ihre letzten Gründe zu entwickeln. Nun ließ er es sich vermöge seines wahrhaften sittlichen Eifers sehr angelegen seyn, das verweltlichte Christenthum seiner Zeit zu bekämpfen. Überall erkennen wir den von Schmerz und Unwillen über das sittliche Verderben der großen Massen der Scheinchristen seiner Zeit erfüllten Mann, wie er bei 2. Korinth. 12, 20 ausruft: „Was würde Paulus thun, wenn er in unseren Zeiten käme, in welchen im Vergleich mit anderen Lastern solche Dinge nicht einmal für Sünden gehalten werden!“ [3]) Er suchte Denen, welche sich Christen

1) S. oben Bd. III., S. 194.

2) Christus jussit non jurare. Ep. ad Demetriad. c. 19; Hilar. ad Augustin. ep. 156.

3) Quid faceret, si nostris temporibus adinveniret, quibus ad comparationem aliorum criminum ista ne putantur quidem esse peccata!

nannten, ohne einen christlichen Lebenswandel sich angelegen seyn zu lassen, ihre Entschuldigungsgründe, die Stützen ihrer Unsittlichkeit, zu entziehen. Dazu gehörte jene Unterscheidung von Geistlichen und Weltlichen, von deren nachtheiligem Einflusse wir früher gesprochen haben, welche freilich Pelagius selbst von der andern Seite durch seine Lehre von der über das gewöhnliche Christenthum hinausgehenden Vollkommenheit begünstigte. Gegen jene zur Entschuldigung der Unsittlichkeit für die in den Geschäften der Welt Lebenden gebrauchte Unterscheidung sagt er bei der Erklärung der Worte Ephes. 4, 4. 5: „Mögen diese Stelle sorgfältiger Diejenigen lesen, welche, durch die Geschäfte der Welt gefesselt, meinen, daß ihnen zu sündigen erlaubt sey und Anderen nicht, da doch Alle zu Einem Leibe getauft sind, denselben Geist empfangen haben und in Einer Hoffnung berufen sind." [1]) Er mußte dagegen reden, wenn Solche durch die bloß äußerliche Theilnahme an den Sakramenten des Heils schon gewiß zu seyn meinten, oder auf jenes opus operatum des Glaubens sich stützten, jenen so äußerlich und oberflächlich aufgefaßten Begriff vom Glauben, wie wir ja einen solchen in der Kirche so sehr verbreitet gesehen haben. So sagt er bei 1. Korinth. 10, 1: Damit Keiner darauf vertrauend, daß er getauft sey, oder auf den Genuß des heiligen Abendmahls meinen sollte, daß Gott seiner schonen werde, wenn er sündige, führe der Apostel ein solches Beispiel der Väter an, dadurch zu zeigen, daß jenes dann mit Recht nützen werde, wenn die Gebote beobachtet würden; [2]) — und die Worte Ephes. 5, 5. 6 bezieht er

---

1) Unde diligentius legere debent hunc locum hi qui in seculi occupationibus ligati putant sibi licere peccare et aliis non licere, cum omnes in unum corpus baptizati, eundem spiritum acceperint et in una spe vocati sint Dei.

2) Ne quis confidens in eo solum, quod baptizatus est aut in esca spirituali vel potu, putet sibi Deum parcere, si peccaverit, tale patrum proponit exemplum, quo ostendat, tunc ista merito profutura, si praecepta serventur.



Läuterung nach dem Tod
ihnen Pelagius bei Erklär
welche Stelle besonders f.
eine solche Stütze zu entr
rung nachzuweisen, darzu
von dem Feuer der Hölle,
gehen würden, die Rede
so wichtig, die Ewigkeit d
behaupten, welche alle so
für zu schrecken beabsicht
Da ferner solche Leute mi
der menschlichen Natur sich
riefen, daß die göttlichen G
den schwachen Menschen zu
gius auch diese Stützen i
entziehen, nachzuweisen su
menschliche Natur anklagten

---

1) Contra illos agit, qui so
vos seducat" dicendo: hoc solu
Christi baptisma consequatur,
Vergl. das zu 1. Korinth. 6, 9 G

2) Non hic, ut quidam puta
sed homines, qui ita operati s

pfer selbst zurückfalle, statt daß sie nur ihren eigenen Willen anklagen sollten, daß die göttlichen Gebote, die Gebote Christi allerdings genaue Erfüllung verlangten, wie sie selbst durch das Beispiel Solcher, die sie erfüllt hätten, und mit denen sie doch dieselbe menschliche Natur theilten, Lügen gestraft würden. [1])

Durch diese Gegensätze und praktische Interessen mußte nun die anthropologische Richtung und die Soteriologie des Pelagius eigenthümlich bestimmt werden. Daher meinte er, daß bei allen sittlichen Ermahnungen es besonders darauf ankomme, den Menschen nachzuweisen, daß es ihnen an den zur Vollbringung der göttlichen Gebote erforderlichen Kräften nicht fehle, sie zum Bewußtseyn der ihnen von dem Schöpfer mitgetheilten Kraft zur Vollbringung des Guten zu führen, wie er selbst sagt, daß er in seinen Ermahnungsschriften dieser Methode zu folgen pflegte. [2]) Daher berief er sich auf die von den Heiden gegebenen Beispiele der Tugend als Beleg dafür, wie viel die sich selbst überlassene Natur schon bei den Heiden vermocht habe und schloß dann weiter: wie viel mehr wird sie also bei den Christen durch diese neu hinzugekommenen Beförderungsmittel des Guten vermögen. Von diesem Standpunkte aus läugnete er ein von dem Sündenfalle herrührendes Verderben der menschlichen Natur. Eine solche Lehre erschien ihm nur als Be-

---

1) In dem Briefe an die Demetrias: Dicimus: durum est, arduum est, non possumus, homines sumus, fragili carni circumdati. — c. 3: Improbissimi hominum, dum dissimulant, id ipsum bene administrare, quod facti sunt, aliter se factos fuisse malunt, ut qui vitam suam emendare nolunt, videantur emendare velle naturam. Und bei Koloff. 1, 22: Vide si sciebat, se impossibilia praecepisse.

2) Wie er in dem Briefe an die Demetrias c. 2 sagt: Quem ego exhortationis ordinem, cum in aliis quoque opusculis tenuerim, tunc hic maxime observandum puto, ubi eo plenius naturae bonum declarari debet, quo instituenda est vita perfectior, ne tanto remissior sit ad virtutem animus ac tardior, quanto minus se posse credat, et dum quod inesse sibi ignorat, id se existimat non habere.



liches, daß es Böses geb
dingung dafür, daß das
die Möglichkeit des Bösen.
den Reizen der Sinnlichkei
Böses und Gutes auf glei

Mit dieser Anthropologi
Alles, was in der abend
Soteriologie vorgetragen w
heuchlerische Anbequemung
Widerspruchs dabei bewußt
die Beziehung zu seiner eig
eigenthümlich modificirt we
Pelagius, Diejenigen, wel
ben für zum Heil hinreiche
Pelagius unterschieden sich
ihrer Polemik. Augustin se
einen andern entgegen, Pel
zum Glauben die Erfüllun
hinzukommen müsse. Augu
jenem Irrthum entgegenges
bus, [1]) die Werkthätigkeit a
des ächten Glaubens von selb
sie als etwas, das derselben
menschlichen Natur mitgethe

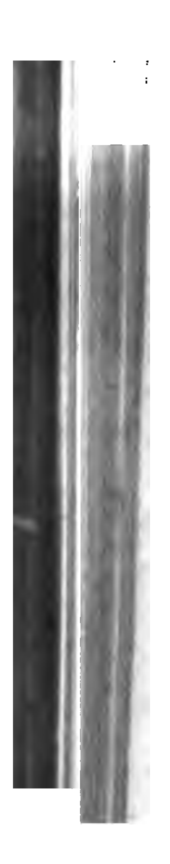
den sie Alles vermöchten, hinzuweisen, durch die Art, wie ihm die entwickelte augustinische Lehre von der Gnade und der Vorherbestimmung, den freien Willen würklich umstoßend, entgegentrat, zum Widerspruch desto mehr gereizt wurde. Bei seiner dogmatischen Befangenheit in dem einseitigen Interesse für die Lehre vom freien Willen konnte ihm aber leicht etwas, worin das christliche Bewußtseyn, der Gnade Alles verdanken zu müssen, auf eine innigere Weise sich aussprach, als anstößig, als Beeinträchtigung des freien Willens erscheinen, wie es ihm großen Anstoß gab, als er einen Bischof die Worte des Gebets aus Augustins Confessionen als Ausdruck seiner eigenen Gefühle aussprechen hörte: [1]) „Mein Gott, verleihe mir, was du gebietest, und gebiete mir, was du willst.“ [2])

Zu Rom verfaßte Pelagius seine Commentare über die paulinischen Briefe, in denen seine eigenthümliche dogmatische Richtung, seine eigenthümliche Anthropologie insbesondere sich wohl zu erkennen giebt, wenngleich sie nur in der Gestalt, welche sie durch den Reinigungsversuch Cassiodors erhielten, auf uns gekommen sind. Damals aber machte die Sache kein weiteres Aufsehn, der öffentliche Ausbruch des Streits ging erst aus von einem andern Vertheidiger derselben Lehre.

Es war Cölestius, den Pelagius als einen Advokaten zu Rom kennen lernte; es geschah wahrscheinlich durch den Einfluß des Letzteren, daß er von Eifer für ein ernsteres christliches Leben in strenger Beobachtung aller Gebote und Rathschläge Christi ergriffen wurde; er vertauschte seinen Advokatenstand mit dem Mönchsthum, und er verfaßte eine paränetische christliche Schrift in der Form von dreien an seine Eltern gerichteten Briefen, in welchen er wahrscheinlich von der Veränderung seines Lebensplans Rechenschaft ablegte. Dieser Mann folgte nun auch der ganzen eigen-

---

1) Die Worte aus Confess. l. X. c. 29.
2) Da quod jubes et jube quod vis.



praktischen Grundsätze dazu
nach, auch wohl gegen sei
allein wichtigen Grundsätze
Cölestius in voller Mannes
miker gebildet, trat offener
digung der mit jenen prak
hängenden dogmatischen Pri

1) Über das Vaterland dieses
sagen. Daß er ein Irländer oder S
Weise aus einer räthselhaften St
zu dem dritten Buche seines Comm
Marius Mercator sagt von ihm i
haeresin Pelagii et Coelestii: Pela
quidem et illius temporis auditori
gestis Pelagii §. 61, daß diese Ir
von quibusdam veluti monachis a
scheinlich mit dem Pelagius zugleich
deshalb nicht rechte Mönche, weil
Asceten weise, als nach der neuere
ist zu vergleichen, was Gennadius
stribus c. 44, daß Cölestius als I
Lehre verfiel, jene im Texte angefü
welche Gennadius sehr lobt, indem
macht: Moralis siquidem in eis d
sed totum ad virtutis incitamentun
hier zuletzt bezeichnet, kann auch gan

Im J. 411 begaben sich Pelagius und Cölestius mit einander nach Karthago, wo sich der Erste zwar nur kurze Zeit aufhielt, Cölestius aber zurückblieb. Sein ascetischer Eifer und seine Gaben machten ihm Freunde, und er hatte den Muth, sich um eine Presbyterstelle in dieser Kirche zu bewerben; aber unterdessen verbreiteten sich hier doch manche Gerüchte von pelagianischen Irrlehren, welche ihm hier, wo die entgegengesetzte Richtung des dogmatischen Geistes am meisten vorherrschte, wo der Geist des Augustinus den überwiegendsten Einfluß hatte, am nachtheiligsten seyn mußten. [1]) Der Diakonus Paulinus aus Mailand trat vor einer im J. 412 zu Karthago versammelten Synode als Ankläger gegen ihn auf. Sechs häretische Sätze sollte Cölestius behauptet haben, welche sämmtlich aus dem Einen Satze abgeleitet waren, daß Adams Sünde nur ihm selbst, nicht dem ganzen Menschengeschlecht geschadet habe, woraus die Folgerung sich ergab, daß also die Kinder noch in demselben Zustande zur Welt kämen, in welchem Adam vor der Sünde sich befunden. Aus diesen beiden Sätzen waren andere gefolgert, welche Cölestius wohl nicht alle in dieser Form behauptet hatte, sondern unter denen manche nur

---

tior, den Pelagius occultior. Ob die Nachricht des Prädestinatus h. 88 richtig ist, daß Cölestius auch zuerst ein Werk gegen den Traducianismus geschrieben habe, ehe Pelagius in offener Polemik auftrat, fragt sich.

1) Pelagius, der zu Hippo den Augustin nicht anwesend getroffen, hatte ihm einen sehr ehrerbietigen Brief geschrieben. Augustin antwortete ihm darauf mit wenigen freundlichen Zeilen, denen aber wohl schon ein Argwohn gegen die Lehre des Pelagius von der Gnade zum Grunde liegen konnte, wie Augustin würklich nachher (de gestis Pelagii c. 26), aber damals vielleicht zu viel hineinlegend, die Worte deutete. Auf alle Fälle eine sehr feine Anspielung auf die Wichtigkeit der rechten Lehre von der Gnade. Er schreibt ihm nämlich: Retribuat tibi dominus bona, quibus semper sis bonus — ores pro me, quo talis a Domino fiam, qualem me jam esse arbitraris. Ep. 146. Aber freilich konnte Augustin, dem nach der eigenthümlichen Stimmung seines Gemüths solche Ausdrucksweisen so geläufig waren, sich wohl so aussprechen, ohne gerade eine besondere polemische Beziehung im Sinne zu haben.



Seelen sich fortpflanzten.
schiedene Meinungen in d
daher auch mit der erster
den kirchlichen Lehrbegriff
besonderen Ansicht von ei
könne also Keiner für ein
Wenn er die Nothwendi
apostolische Überlieferung
net hätte, so könnte ihn
aber behaupte auch er e
gleich er sich über den (
klärte. Doch mit diesen a
keineswegs zufrieden, und
ihm Schuld gegebenen Beh
wurde er von der Kirchen

Aber günstiger waren
Umstände, unter denen in
erneuert wurde. Pelagius
nach Palästina begeben,
auch dahin verbreiten; den
nymus, welcher mit der
enger Verbindung stand, u
Interesse immer leicht in 2
Er stimmte in den Gegensa

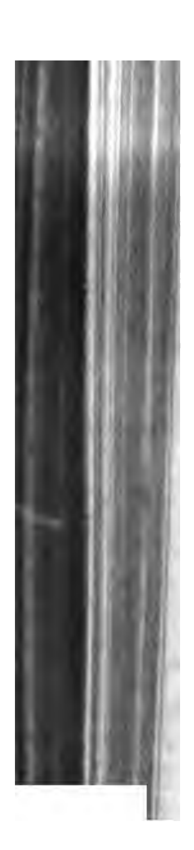
von dem freien Willen und von der Unverdorbenheit der menschlichen Natur mit dem Augustinus überein, und durch den Zusammenhang, in welchem diese Streitigkeit mit einer andern, die ihn früherhin leidenschaftlich beschäftigt hatte, ihm zu stehen schien, erhielt sie für ihn noch größeres Gewicht. Wir meinen den Zusammenhang mit den origenistischen Streitigkeiten. Hieronymus war geneigt, die pelagianische Lehre vom freien Willen und von den sittlichen Kräften der menschlichen Natur aus dem Einflusse des Origenes und des ihm damals so verhaßten Rufinus abzuleiten und in dem Pelagius einen Schüler des Rufinus zu sehen. Dazu kam, daß dieser so leicht in seiner Persönlichkeit zu verletzende und solche Verletzungen so schwer vergessende Mann gehört hatte, daß Pelagius seinen Commentar über den Brief an die Epheser und seine Briefe gegen den Jovinian [1]) von manchen Seiten angegriffen hatte, und er war dadurch schon sehr gegen ihn gereizt. [2]) Damals war nach Bethlehem zu Hieronymus ein junger spanischer Geistlicher gekommen, Namens Paulus Orosius, ein Schüler, enthusiastischer und knechtischer Anhänger Augustins. Er sollte sich unter der Leitung des Hieronymus weiter ausbilden, denselben von diesen entstandenen Streitigkeiten genauer unterrichten und ihm manche sich darauf beziehende Fragen vorlegen. Hieronymus trat zuerst als Schriftsteller gegen Pelagius auf, ohne dessen Namen zu nennen. [3]) Aber Pelagius konnte in der orientalischen Kirche, zu der er in Hinsicht seiner Glaubenslehre in einem ganz andern Verhältnisse stand als zu der abendländischen, viele Freunde finden. [4]) An so scharfe Untersuchungen und Bestimmungen

1) S. oben Bd. III., S. 514 ff.

2) S. die bitteren Sticheleien gegen Pelagius, dessen Person er bezeichnet, ohne ihn zu nennen, in der Vorrede zu seinem Commentar über den Jeremias.

3) In seinem Briefe an den Ctesiphon und in seinen Dialogen.

4) Wie dies Hieronymus selbst andeutet in dem Briefe an Ctesiphon, von der durch Pelagius zur Sprache gebrachten quaestio: Quae ante



ger man hier mit den
Kirche bekannt war, un
hatte, desto leichter kon
klärungen des Pelagius z
war auch in der orienta
Gegner heimisch.

Als im J. 415 Paul
Vorsitze des Bischofs Jo
Hieronymus schon läng
aus den Presbyteren se
erschien, meinte er den
sehn des Bischofs, dessen
beherrschte, leicht unterd
würdige Bischof Johanne
früher durch manche Käm
ausgezeichnet hatte, war
regeln der Unterdrückung
Pelagius der Vorwurf g
gustin bestrittene Lehren v
lichen Autorität huldigend
orientalischen Kirche, wo
so viel galt als in der
große Gefahr geben konnt

stinus aus?" [1]) Diese Äußerung war hinlänglich, die Erbitterung der enthusiastischen Freunde Augustins zu erregen. Sie schrieen, daß, wer den Bischof zu lästern wage, welchem die ganze nordafrikanische Kirche ihre Wiederherstellung [2]) verdanke, nicht allein von dieser Versammlung, sondern von aller Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden müsse. Aber statt dieses Geschrei zu berücksichtigen, nahm sich der Bischof Johannes vielmehr des Mannes an, der durch Machtsprüche unterdrückt werden sollte. Er ließ ihn, ohne um hierarchische Vorurtheile sich zu bekümmern, ihn, den bloßen Mönch und also Laien, unter den Presbyteren seinen Sitz nehmen. Woraus ihm ein Orosius ein großes Verbrechen machte, daß er den einer offenbaren Ketzerei Schuldigen — obgleich er freilich noch nirgends vor einem geistlichen Gericht verhört worden — mitten unter den Katholischen, den Laien mitten unter den Presbyteren sitzen ließ. [3]) Und so wolle er selbst, sagte sodann der Bischof Johannes, jetzt Augustinus seyn, um im Namen des Augustinus dem Pelagius zu verzeihen.

Es war dem Pelagius die Behauptung Schuld gegeben worden, daß der Mensch ohne Sünde seyn und die Gebote Gottes, wenn er wolle, leicht beobachten könne. Da der Bischof Johannes, wie die Orientalen überhaupt, von dem Wesen der Gesetzerfüllung keine so strengen und tiefen Begriffe hatte, so glaubte er [4]) Beispiele von einer vollstän-

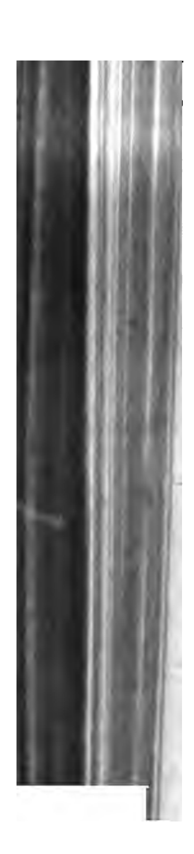
---

1) Et quis est mihi Augustinus? Vielleicht mochte doch Pelagius nicht in dieser Form, in welcher sie der so feindselig gegen ihn gesinnte Orosius wiedergiebt, diese Antwort ursprünglich so ausgesprochen haben.

2) Wohl besonders in Beziehung auf die Heilung von der donatistischen Spaltung.

3) Die Worte des Orosius: Videlicet laïcum in consessu presbyterorum, reum haereseos manifestae in medio catholicorum sedere praecepit.

4) Er berief sich auf das, was von Zacharias und von der Elisabeth (Luk. 1, 6) gesagt worden, auf die Aufforderung Gottes an Abraham, daß er einen fleckenlosen Wandel vor ihm führen solle, was also die Möglichkeit eines solchen bei ihm voraussetze.



vorgelegt haben würde,
stehe." Mit der ganz a
er zufrieden, und wer
der Lehre des Pelagius
Macht der göttlichen Gn
lich wiederholten die Anl
klärung, „beide Partheie
an, die Sache sey auch
lateinischen Kirche recht
Bischof Johannes gab di
die Sache an den römisch
den sollte; unterdessen
weiteren Angriffe auf ein

Da dieser Angriff au
stigen Erfolg gehabt hat
Feinde, die besonders au
ihre Berathungen wahrsch
einem andern Bischof und

1) Bedeutungsvoll sind in
nach dem Ausgange des zweite
Freund war, über den Ausspru
sententia omnem in malum c

sammlung dasselbe gegen Pelagius zu versuchen. Vor einer unter dem Vorsitze des Bischofs Eulogius von Cäsarea versammelten Synode zu Diospolis in Palästina traten noch in demselben Jahre die beiden abgesetzten abendländischen Bischöfe Heros von Arles und Lazarus von Aix (Aquae) als Kläger gegen ihn auf. Die Sätze, welche hier dem Pelagius aufgebürdet wurden, waren theils solche, in denen in der Form, wie man sie ausgedrückt hatte, das Häretische sich gar nicht so leicht auffinden ließ, über welche sich Pelagius durch hinzugefügte Erörterungen mit seinen Richtern leicht verständigen konnte. [1]) Auch auf diesem Concil war

---

1) So war ihm die Behauptung zum Vorwurf gemacht worden: „In die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis eos ignibus esse exurendos." Höchst wahrscheinlich — was auch durch Augustins Bemerkung über diese Stelle in seinem Buche de gestis Pelagii bestätigt wird — hatte Pelagius Diejenigen bestritten, welche einem todten, nicht mit Sinnesänderung verbundenen, neben lasterhaftem Leben bestehenden Kirchenglauben doch nach den überstandenen Läuterungsstrafen in dem ignis purgatorius die Seligkeit zusicherten (s. oben S. 1086). Sein redlicher sittlicher Eifer mochte ihn wohl bewogen haben, die Lehre von einem solchen ignis purgatorius ganz zu läugnen. Als ihm jener Satz vorgehalten wurde, berief er sich zur Unterstützung jener Behauptung auf das Wort Christi selbst Matth. 25, 46, und wer anders glaube, setzte er hinzu, sey ein Origenist. Damit war die Synode zufrieden, denn die origenistische Lehre von der ἀποκατάστασις hatte immer, obgleich nicht alle, doch die meisten bedeutenden Stimmen der Kirche gegen sich. Hätte aber Pelagius seine Ansicht bestimmter entwickelt und auch die Lehre von jenem läuternden Feuer als origenistische Ketzerei dargestellt, so möchte man wohl nicht so sehr mit ihm zufrieden gewesen seyn. Eine andere Behauptung: „Quoniam plus facimus quam in lege et evangelio jussum est," angemessen der Lehre von den consiliis evangelicis, die mit der Mönchsmoral so eng zusammenhing, in der Pelagius (s. oben S. 1082) allerdings eine Stütze für sein System finden konnte. Pelagius berief sich zur Bestätigung dieses Satzes auf das, was Paulus, wie man meinte, 1. Korinth. 7, 25 zur Empfehlung des Cölibats sage. Ferner der Satz, „auch im alten Testamente sey das Himmelreich verheißen;" in diesem Satze ließ sich natürlich leichter der der Rechtgläubigkeit entsprechende als der ketzerische Sinn auffinden. Das Ketzerische sollte vermuthlich in der Behauptung liegen, daß man durch Be-



eigene Anstrengung und
könne, daß er aber desh
suchungen erhaben sey.
die Synode gleichfalls d
langte man noch von ihn
das Gegentheil lehrten,
sprechen solle. Er versta
würdige Weise, daß er si
verdamme.[1]) Ferner wu
herrührende Sätze vorgel

---

obachtung des Gesetzes zur Sel
legis gebe (s. unten).

1) Anathematizo tanquam
bar verfuhr die Synode hier a
matische Begriffsstrenge wenig l
Pelagius eigentlich verdammte.
welche lehrten, daß es sündenl
seiner Erklärung seyn, es betre
eine Thatsache. Eine Irrlehre –
— würde nur die Behauptung
so gelebt hätten. Sonst sey, l
Thatsächliches zu behaupten, nic
Aber dies vorausgesetzt wäre
läugnung seiner Überzeugung od
freizusprechen. Oder er wollte d

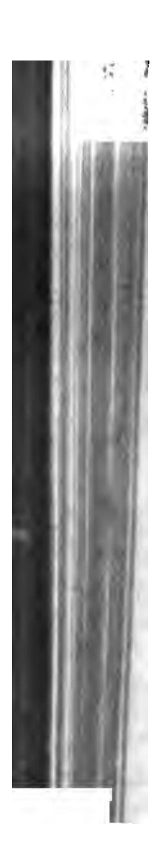
zu stehen verpflichtet zu seyn behauptete, da sie ihm nicht zugehörten. Er war auch bereit, über dieselben das Verdammungsurtheil zu sprechen, obgleich er dies, ohne auch manche seiner eigenen Lehren zu verdammen, nicht thun zu können schien. Was ihm aber wohl dadurch erleichtert wurde, daß man sie ihm nur schnell vorlas ohne weitere Bestimmung. [1]) Das Ergebniß von Allem war, daß Pelagius als Mitglied der katholischen Kirche anerkannt wurde.

Aus dem Verhältnisse des Pelagius zur orientalischen Kirche läßt sich wohl schließen, daß dieser dort viele Freunde, zumal unter den Mönchen, finden konnte, und solche leidenschaftliche Leute konnten für die Parthei des Pelagius Manches unternehmen, was dieser durchaus mißbilligte. Auch mochte sich Hieronymus durch sein leidenschaftliches und unverträgliches Wesen, [2]) durch seine Schmähungen gegen die Bischöfe dieser Gegend Vielen verhaßt gemacht haben, die Rache an ihm zu nehmen suchten. Wie es nun aber auch mit jenen Gewaltthaten, welche nach dem auf dem Concil zu Diospolis von dem Pelagius erhaltenen Triumph in den Klöstern zu Bethlehem sollen verübt worden seyn, sich verhalte, so sind doch gewiß die Nachrichten von denselben, welche am Ende alle von den Aussagen des in solchen ihn und seine persönlichen Gegner betreffenden Dingen am wenigsten glaubwürdigen Hieronymus herrühren, [3]) nicht sicher und bestimmt genug, um daß wir dar-

1) Freilich mochte er wohl, wie Augustin de gestis Pelagii §. 57 bemerkt, in einer in's Kurze gezogenen Abschrift von jenen Verhandlungen nicht ohne Grund die ausdrückliche Verdammung jener Sätze des Cölestius auslassen.

2) Palladius, der freilich zu einer gegen den Hieronymus feindselig gesinnten Parthei gehörte, läßt einen Andern von ihm sagen hist. lausiaca c. 78: *Τοσαύτην ἔσχεν βασκανίαν, ὡς ὑπὸ ταύτης καλύπτεσθαι τῶν λόγων τὴν ἀρετήν· χάριν δὲ τούτου τοῦ ἀνδρὸς οὐ μι ἅγιος ἀνὴρ εἰς τοὺς τόπους οἰκήσει, ἀλλὰ φθάσει αὐτοῦ ὁ φθόνος καὶ μέχρι τοῦ ἰδίου ἀδελφοῦ.*

3) S. den Schluß in Augustins Buch de gestis Pelagii nnd drei Briefe des römischen Bischofs Innocentius.



centius verlangte, nicht lan

Die Zeugnisse jener bei
der Parthei des Pelagius
gläubigkeit gut benutzt; ihr
durch nicht irre machen, do
nach der verschiedenen Art i
ronymus scheute sich nicht,
Ketzerei verdächtig zu mache
in seinem Buche de gestis Pe
sich nur durch die zweideuti
habe täuschen lassen, daß
Anathematismen, welche sie
Lehre verdammt habe. Frei
schen Voraussetzung aus, da
wie die Lehre der Kirche n
seine Lehre von der Gnade
lehre seyn müsse.

Ferner suchte man sich
Bischofs Innocentius zu vers
orientalischen Kirchenversamm
halten zu können. Deshalb
nischen Kirche aus im J. 41
Der eine von einer zu Karth
Mileve in Numidien versamm

Gnade ausschließende Weise behaupteten, daß sie die Gnade in dem eigenthümlich christlichen Sinne ganz läugneten, indem sie dieselbe nicht in eine innere Einwürkung und Mittheilung des göttlichen Geistes setzten, sondern nur entweder die durch die Schöpfung dem Menschen mitgetheilten Gaben und Kräfte, oder die äußerliche Offenbarung durch das Gesetz, oder die Sündenvergebung darunter verstånden, daß sie die Nothwendigkeit der Taufe zur Seligmachung der Kinder läugneten. Zugleich schickten ihm jene Bischöfe ein Buch des Pelagius, in welchem sie manche Stellen angezeichnet hatten, um ihn darauf aufmerksam zu machen.

Unterdessen suchten auch Pelagius und Cölestius vor dem römischen Bischof sich zu rechtfertigen. Pelagius schrieb an denselben einen Brief, in welchem er sich gegen die beiden Beschuldigungen vertheidigte, daß er einen der Gnade nicht bedürftigen freien Willen behaupte, [1]) und daß er die Nothwendigkeit der Kindertaufe zur Zusicherung der Seligkeit an die Kinder läugne. [2]) Er verband mit diesem Schreiben ein Glaubensbekenntniß, in welchem er seine Rechtgläubigkeit in Beziehung auf diejenigen Gegenstände, von welchen in diesem Streite gar nicht die Rede war, ausführlich entwickelte, über die streitigen Gegenstände unbestimmter sich erklärte und sich auch manche Consequenzmachereien erlaubte, um die Lehre seiner Gegner in einem nachtheiligen Lichte darzustellen, indem er besonders, ohne ihn zu nennen, den Hieronymus angriff, welcher auch durch seine Übertreibungen in der Polemik, seine oft in's Spielende oder Sophistische sich verlierende Argumente die meisten Blößen gab. [3]) Er behauptete hier auch einen der Hülfe

1) Liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus, nos indigere Dei semper auxilio.

2) Von seiner Lehre über die Kindertaufe s. unten. Die Bruchstücke dieses Briefes bei Augustin de gratia Christi c. 30. 32 et 33 und de peccato originali c. 17 et 21.

3) So sagt Pelagius, er verabscheue die Gotteslästerung Derjenigen, welche lehrten, daß Gott den Menschen Unmögliches geboten habe und

Der römische Bischof Innocentius empfi
aus der nordafrikanischen Kirche, bevor der
Glaubensbekenntniß des Pelagius zu ihm
konnten. Er war, wie aus seinen Briefen l

daß die Gebote Gottes nicht von den Einzelnen, sonde
gemeinsam ausgeübt werden könnten. Es ist dies ein
die dem Augustin und dem Hieronymus gemeinsame
menschliche Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande der
göttlichen Gesetzes nicht genüge — besonders in der F
Hieronymus dies ausgesprochen hatte, indem er gesagt
alles Gute unter den Menschen etwas Mangelhaftes un
so sie durch die bei den Einzelnen vorherrschenden T
gegenseitig ergänzten. S. Hieronym. l. I. adv. Pelag. f.
ed. Martianay. So wenn er sagte: „Wir verdammen D
sagen, daß der Sohn Gottes durch die Gewalt des Fl
sey genöthigt worden, und daß er wegen der angenomm
nicht Alles habe thun können, was er wollte." Von
diese Beschuldigung ungerecht in Beziehung auf das Let
hatte nämlich, auf die Stellen Matth. 26, 39. Joh. 5,
behauptet, daß Jesus, indem er als Mensch redete, sich n
von Gott gesetzt und sich keine in der menschlichen N
Selbstgenugsamkeit zugeschrieben habe, dagegen wollten
sich eine Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit beilege
Christus sich nicht beigelegt. Aber gerecht war der Vo
hung auf das Erste; denn die Stelle Joh 7, 10 anführe
yhorius benutzt hatte

der Lehre von dem Verhältnisse der Natur zur Gnade durch- aus Gegner des pelagianischen Systems, es scheint auch, daß er den Hauptgrund dieser ganzen Differenz tiefer als Andere erkannte. [1]) Aber man kann aus seinen Erklärungen doch keineswegs schließen, daß er mit dem Augustinus in seinem System ganz übereinstimmte. Vielmehr findet sich eine Spur davon, daß er, indem er die Mittheilungen der göttlichen Gnade durch die Würdigkeit der Einzelnen bedingt setzte, demnach in einem wichtigen Punkte von dem Augustin sich entfernte. [2]) Doch auf alle Fälle fiel ihm das Häretische in den pelagianischen Lehren zuerst in die Augen, und der Differenz zwischen seinem Lehrbegriff und dem nordafrikanischen mochte er sich wohl nicht bewußt werden. Auch hatte die nordafrikanische Kirche schon da- durch, daß sie sich in einer solchen streitigen Angelegenheit an ihn gewandt, bei ihm ein günstiges Vorurtheil für sich. Nachdem er also den nordafrikanischen Bischöfen sein Lob darüber ertheilt hatte, daß sie, wie es sich gebühre, an die Kirche des Petrus sich gewandt hätten, zu welcher alle An- gelegenheiten aus der ganzen Christenheit gelangen sollten, bezeugte er ihnen seine völlige Einstimmung in die Verdam- mung der pelagianischen Lehren.

Aber Innocenz starb bald darauf im J. 416, und schon hatte sein Nachfolger Zosimus die bischöfliche Würde an-

---

1) Er erkannte (s. unten), daß dieser Streit mit einer verschiedenen Ansicht von dem Verhältnisse der göttlichen Erhaltung zur Schöpfung zusammenhange. Ep. ad Concil. Carthag §. 3: Ergo eris tibi in providendo praestantior, quam potest in eo esse, qui te ut esses effecit? Et cui putes debere, quod vivis, quomodo non putas illi debere quod quotidianam ejus consequendo gratiam taliter vivis?

2) Innocent. ep. ad Concil. Carthag. §. 7. Von den Pelagianern: Quis tantus illorum pectora error obcoecat, ut si ipsi nullam Dei gratiam sentiunt, quia nec digni sunt nec merentur etc.? — Freilich wußte dies Augustin gewiß auch in seinem Sinne zu erklären, wenn er die dignitas und das mereri als etwas durch die Mittheilung der Gnade Bedingtes setzt.

getreten, als die Schreiben des Pelagius zu Rom ankamen. Zosimus hatte höchst wahrscheinlich nicht dasselbe dogmatische System wie sein Vorgänger. Vielleicht stammte er, wie sein Name andeuten könnte, aus dem Orient, und es mochte auch wohl seine dogmatische Richtung in den streitigen Punkten eine der orientalischen verwandte seyn, wie sein erster in dieser Sache an die nordafrikanischen Kirchen erlassener Brief dies zu erkennen giebt; daher mußte natürlich sein Urtheil ganz anders ausfallen. Es fehlte auch in Rom nicht an Freunden der pelagianischen Lehre, welche dazu mitwürkten, ihn günstig für dieselbe zu stimmen. So lange Innocenz lebte, mußten sich solche natürlich verborgen halten. [1]) Jetzt aber konnten sie offener auftreten.

Unter diesen günstigeren Umständen erschien Cölestius selbst in Rom. Er übergab dem römischen Bischof ein Glaubensbekenntniß, das wohl geeignet war, Demjenigen zu gefallen, welcher den tieferen Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen der christlichen Glaubenslehre nicht erkannte und daher das Gewicht der streitigen Punkte recht zu beurtheilen nicht im Stande war. Er entwickelte auch zuerst ausführlich die reine Lehre in den Gegenständen, welche der Streit gar nicht betraf, dann suchte er, wie schon früher, die streitigen Gegenstände auf bloß spekulative Streitfragen zurückzuführen, wie über die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit, zusammenhängend mit der Frage vom Ursprung der Seelen. „Wenn einige den Glauben nicht betreffende Fragen entstanden seyen, über welche unter Vielen gestritten werde, so sey er nicht gesonnen, als Urheber einer neuen Lehre etwas vestzusetzen, sondern er wolle sich gern, wo er als Mensch geirrt habe, durch das Urtheil des römischen Bischofs verbessern lassen.“ [2]) Auch er behauptete dabei von Neuem, daß die Anerkennung der Nothwendigkeit

---

1) Innocent. ep. ad quinque episcopos §. 2.

2) Praeter fidem quaestiones. Si forte ut hominibus quispiam ignorantiae error obrepsit, vestra sententia corrigatur.

der Kindertaufe, welche nach der Regel der allgemeinen Kirche zur Vergebung der Sünden ertheilt werden müsse, von jenen Fragen durchaus unabhängig sey, weil der Herr beschlossen habe, daß das Himmelreich nur den Getauften verliehen werden könne, und weil dazu die Kräfte der Natur nicht hinreichten, so müsse dies durch die Gnade ertheilt werden. Die Lehre von einer natürlichen Fortpflanzung der Sünde wollte er damit keineswegs gutheißen; denn die Sünde, als in einer Willensbestimmung bestehend, könne nicht aus der Natur kommen.[1]) Der Gesichtspunkt, aus welchem Cölestius diese Sache darstellte, leuchtete dem Zosimus gewiß anfangs sehr ein; denn genügend schien es ihm, daß freier Wille und Gnade zugleich behauptet würden, alles Übrige, das Verhältniß beider zu einander Betreffende schien ihm unter die müßigen Schulfragen zu gehören. Cölestius wurde mehrere Male von dem römischen Bischof selbst verhört und erklärte sich immer zu dessen Zufriedenheit. Dazu kam, daß die beiden Bischöfe, von welchen auf dem Concil zu Diospolis die Anklage gegen Pelagius ausgegangen war, Heros und Lazarus, als unruhige, leichtfertige Menschen ihm bekannt waren, und so die ganze Sache leicht um desto mehr ihm als Spiel der Leidenschaft erscheinen mußte, je weniger er von ihrem inneren Wesen verstand. Überdies hatte Pelagius seinem Schreiben nach Rom ein Schreiben des Bischofs Praylus von Jerusalem beigelegt, durch welches er ganz gerechtfertigt wurde.

So schrieb denn Zosimus an die nordafrikanischen Bischöfe über die Angelegenheit des Pelagius und des Cölestius zwei Briefe, welche jene sehr befremden mußten, da er sich auf eine ganz andere Weise als sein Vorgänger aussprach. Er machte ihnen Vorwürfe darüber, daß sie diese Sache nicht genauer untersucht, den Beschuldigungen durch leichtfertige Menschen so leicht geglaubt hätten. Er gab der Rechtgläubigkeit des Pelagius und des Cölestius

1) S. Augustin. de peccato originali c. 5. 6 et 23.

das entschiedenste Zeugniß. Von dem Briefe des Pelagius sagte er, er habe ganz übereingestimmt mit den mündlichen Erklärungen des Cölestius. „Wäre doch Einer von ihnen — schrieb er den Bischöfen — bei dem Vorlesen des Briefes gegenwärtig gewesen! Wie sehr seyen alle gegenwärtige fromme Männer erfreut und überrascht worden! Kaum hätten sich Einige der Thränen darüber enthalten können, daß Männer von einer so vollständigen Rechtgläubigkeit [1]) verdächtig gemacht werden könnten. Ob sich doch in dem Briefe eine Stelle finde, wo die Gnade oder Hülfe Gottes nicht erwähnt sey?" [2]) Also da Zosimus von dem Worte Gnade und Hülfe Gottes so viel hörte, so erschien es ihm, der an eine verschiedene Bestimmung der mit diesen Worten verbundenen Begriffe wohl nie gedacht hatte, höchst ungerecht, daß man Diejenigen, welche sich so aussprachen, die Gnade zu läugnen beschuldigte. Er gab den nordafrikanischen Bischöfen zu verstehen, daß sie über die Grenzen dessen, was man in der Glaubenslehre bestimmen sollte, hinausgegangen wären, und über Fragen, welche den Glauben gar nichts angingen, Streit erregt hätten. Er habe — schrieb er — den Cölestius und die damals aus verschiedenen Gegenden her anwesenden Priester erinnert, daß solche Schlingen von Streitfragen und solche thörichte Streitigkeiten von jener Ansteckung des Fürwitzes herrührten, welche dann um sich greife, wenn Jeder seinen Geist und seine ungemäßigte Beredtsamkeit mißbrauche, um mehr als das, was die heilige Schrift sage, wissen zu wollen. Er bat sie im Namen der Autorität des apostolischen Stuhls, daß sie ihren Geist der Bibel, sowie diese nach der Überlieferung der Väter erklärt werde, unterwerfen möchten. In seinem ersten nur den Cölestius betreffenden Briefe entschied er, entweder möge binnen zwei Monaten in Rom ein

1) Tales etiam absolutae fidei.

2) Estne ullus locus, in quo Dei gratia vel adjutorium praetermissum sit.

Ankläger persönlich erscheinen, der beweisen könne, daß Cölestius anders gesinnt sey, als er sich in seinen Erklärungen ausgesprochen, oder es solle fernerhin nach so offenbaren Beweisen Keiner dessen Rechtgläubigkeit in Zweifel zu ziehen wagen.

Es versteht sich von selbst, daß ein Mann, der sich so aussprechen konnte, von der Lehre Augustins weit entfernt seyn mußte, wenn er auch nicht gerade mit dem pelagianischen System ganz übereinstimmte, vielleicht dasselbe nicht genau kannte, überhaupt von dogmatischen Gegenständen keine genaue Kenntniß haben mochte. Leicht konnte Zosimus einer jener römischen Kleriker gewesen seyn, die sich nur mit den liturgischen Verrichtungen und den praktischen Kirchengeschäften, nicht aber mit theologischen Studien bekannt zu machen suchten. Und in diesem Falle läßt es sich desto leichter erklären, daß er ohne selbstständiges theologisches Urtheil dem Einflusse Anderer desto mehr hingegeben war, wie jetzt dem Einflusse der in Rom vorhandenen pelagianischen Parthei. [1])

Die nordafrikanischen Bischöfe, auch in unwichtigeren Angelegenheiten ihre Unabhängigkeit im Kampfe mit der angemaßten oberrichterlichen Autorität der römischen Bischöfe zu behaupten gewohnt, waren daher desto weniger geneigt, eine ihnen so wichtige dogmatische Überzeugung den Machtsprüchen eines Mannes zu opfern, bei welchem das ererbte Ansehn eines Nachfolgers des Apostels Petrus den Mangel eines selbstständig begründeten theologischen Urtheils ersetzen sollte. So schrieben sie von einem zu Karthago versammelten Concil aus an den römischen Bischof einen Brief, in welchem sie, ihm wahrscheinlich alle Ehrerbietung bezeugend, gegen jene seine Entscheidung protestirten. [2]) Sie

---

1) S. das später anzuführende Edikt des Kaisers Honorius.

2) Leider ist dieser Brief nicht auf uns gekommen, und wir können nur aus der Antwort, welche Zosimus darauf ertheilte, auf den Inhalt jenes Schreibens zurückschließen. Zosimus erwähnt in seinem Briefe eine

gaben dem Zosimus zu verstehen, daß er sich zu leichtgläubig durch die unbestimmten Erklärungen des Cölestius habe täuschen lassen. — Die entschiedene Sprache dieser Bischöfe, verbunden mit manchem andern mächtigen Einflusse von außen her, hatte schon die Folge, daß Zosimus einen andern Ton anzustimmen begann, wenngleich er sehr dafür besorgt war, daß er seinem angemaßten oberrichterlichen Ansehn nichts vergab. In einem zweiten Briefe pries er zwar von Neuem die entscheidende Autorität des apostolischen Stuhls, er verwahrte sich gegen den Vorwurf der Leichtfertigkeit und Übereilung in seinen Untersuchungen und Aussprüchen, doch erwähnte er schon nichts mehr von allem Dem, was er in seinen früheren Briefen zu Gunsten des Pelagius und des Cölestius gesagt hatte, und er suspendirte die völlige Entscheidung dieser Angelegenheit, dem Verlangen der Afrikaner gemäß, bis nach weiterer Untersuchung. Die nordafrikanischen Bischöfe waren aber durchaus nicht geneigt, auf eine fremde Entscheidung zu warten, sondern sie kamen derselben durch eine Entscheidung ihrerseits zuvor; sie entwarfen auf einer Versammlung zu Karthago im Jahre 418 neun Canones, durch welche die Lehren von dem sittlichen Zustande der menschlichen Natur, von der Gnade, dem freien Willen und von der Taufe auf eine dem Lehrbegriff des Pelagius entgegengesetzte Weise bestimmt wurden. Ausgesprochen wurden hier die Lehren von der Verderbniß der menschlichen Natur durch die Sünde des ersten Menschen, von dem Tode als Strafe der Sünde, von der Gnade als einer inneren göttlichen Lebensmittheilung, aus welcher alles wahrhaft Gute erst hervorgehen könne. Der vierte Canon lautet: „Verdammt sey, wer sagt,

---

obtestatio, welche die nordafrikanischen Bischöfe nach Rom geschickt hätten. Mehrere Gelehrte haben vermuthet, es sey damit das früherhin von denselben an den römischen Bischof Innocenz erlassene Schreiben gemeint; aber vielmehr möchte die in jenem letztern verlorenen Briefe der Afrikaner selbst enthaltene obtestatio darunter zu verstehen seyn.

die Gnade Gottes, vermöge welcher wir durch Christus gerechtfertigt werden, beziehe sich nur auf die Vergebung der schon begangenen Sünden, nicht aber auf den Beistand zur Bewahrung vor fernerhin zu begehenden Sünden." Can. 5: „Wer lehre, daß diese Gnade uns nur insofern nicht zu sündigen helfe, als durch dieselbe die Einsicht in die göttlichen Gebote uns eröffnet werde, so daß wir erkennten, was wir erstreben und was wir meiden müßten, nicht aber durch dieselbe uns verliehen werde, daß wir liebten und vermöchten, Solches zu thun. Denn da der Apostel sage: Die Erkenntniß bläht auf, die Liebe aber erbaut, so sey es sehr gottlos, zu glauben, daß wir zu dem, was aufbläht, nicht aber zu dem, was erbaut, die Gnade Christi hätten, da doch beides ein Geschenk Gottes sey, sowohl daß wir wissen, was wir thun müssen, als daß wir es lieben, um es zu thun, damit, wo die Liebe erbaut, das Wissen nicht aufblähen könne." — Ferner wurde in dem sechsten Canon auch die Ansicht verdammt, daß die Gnade nur die Vollbringung dessen, was auch ohne sie vollbracht werden könne, erleichtere. Dieser Ansicht wurde entgegengehalten, daß Christus nicht sage: Ohne mich könnt ihr schwerer etwas thun, sondern: Ohne mich könnt ihr nichts thun (Joh. 15, 5).

Da aber der römische Bischof ein so überwiegendes Ansehn in der abendländischen Kirche hatte, da sein Einfluß auch an dem Kaiserhofe so viel würken konnte, so mußte man im Voraus von dieser Seite sich sicher zu stellen und die höchste Staatsmacht gegen den Zosimus zu gewinnen suchen. Nach Augustins Grundsätzen (wie wir dieselben in dieser Beziehung bei der Geschichte der donatistischen Streitigkeiten entwickelt haben) konnte man ja auch kein Bedenken dabei finden, man mußte sich vielmehr verpflichtet glauben, die Staatsmacht zur Unterdrückung unchristlicher Irrlehren in Anspruch zu nehmen. Die Verbindung Augustins mit einem Comes Valerius mag wohl dazu beigetragen haben, das Einschreiten der Staatsmacht von dieser

Und nachdem nun auf solche Weise durch das Ansehn des abendländischen Kaisers und eines unselbstständigen römischen Bischofs der Pelagianismus verdammt worden, wurde die tractoria des Zosimus in der ganzen abendländischen Kirche herumgeschickt und von allen Bischöfen die Unterzeichnung derselben, sowohl in Beziehung auf die Verdammung der Lehren als der Personen des Pelagius und Cölestius, verlangt. [1]) Diejenigen Bischöfe, welche sie zu unterzeichnen sich weigerten, wurden ihrer Stellen entsetzt und von ihren Gemeinden verbannt, [2]) wie man besonders in Italien, wo der Pelagianismus viele Anhänger hatte, und im nördlichen Afrika dies nachdrücklich durchsetzte.

Achtzehn Bischöfe aus Italien, welche dies Schicksal traf, klagen in einem von dem Bischof Julianus von Eklanum aufgesetzten Briefe an den Bischof Rufus von Thessalonich nicht ohne Grund darüber, daß man ohne Versammsammlung einer Synode von den einzelnen unwissenden Bischöfen, wie es deren damals in der abendländischen Kirche so manche gab, Unterschriften erpreßt habe. [3]) Mehrere Bischöfe des Kirchensprengels von Aquileja, an welche

---

1) Marius Mercator in seinem Commonitorium super nomine Coelestii von dieser tractoria: Per totum orbem missa subscriptionibus sanctorum patrum est roborata.

2) S. den Brief des Bischofs Aurelius von Karthago an die Bischöfe zweier nordafrikanischen Provinzen, durch welche er Diejenigen, welche auf dem Concil zu Karthago ihre Unterzeichnungen nicht abgegeben hatten, dies nachzuholen auffordert, damit gegen Keinen ein Argwohn übrig bleibe, quo cum in supradictorum haereticorum damnatione omnium vestrum fuerit integra subscriptio, nihil omnino sit, unde ullius vel dissimulationis vel negligentiae vel occultae forsitan pravitatis aliqua videatur merito remansisse suspicio.

3) Toto penitus occidente non minus stultum quam impium dogma esse susceptum et simplicibus episcopis sine congregatione synodi in locis suis sedentibus ad hoc confirmandum subscriptionem extortam. Die Worte citirt in dem an den römischen Bischof Bonifacius gerichteten Widerlegungsschreiben Augustins contra duas epistolas Pelagianorum l. IV. §. 20.

ihr Metropolit, der Bischof dieser Stadt, Namens Augustinus, eine Aufforderung zur Unterschrift erließ, erklärten ihm, indem sie ihm ein ausführliches verdeckt pelagianisches Glaubensbekenntniß [1]) übergaben, daß ihr Gewissen es ihnen nicht erlaube, den Pelagius und den Cölestius als Abwesende, deren Vertheidigung sie nicht gehört hätten, zu verdammen, [2]) und sie appellirten an ein allgemeines Concil. Viele aber, welche ihre Stellen niedergelegt hatten, um ihrer Überzeugung treu zu bleiben, bezeugten nachher ihre Reue und wurden demnach in ihre geistlichen Stellen wieder eingesetzt; [3]) freilich läßt sich die Aufrichtigkeit ihrer Reue wohl sehr in Zweifel ziehen. Dagegen zeichnet sich durch den Eifer und Muth in der Vertheidigung dessen, was ihm als christliche Wahrheit erschienen war, besonders aus der Bischof Julianus von Eklanum in Apulien, der durch wissenschaftliche Bildung und frommes Leben sich allgemeine Achtung erworben hatte. [4]) Durch die vorherrschend verständig praktische Richtung ist er dem Pelagius und Cölestius in seiner Geistesrichtung verwandt. Er hat die Lehre derselben am meisten systematisch entwickelt; er erscheint leidenschaftlicher als seine Vorgänger, wobei man aber auch den bedrückten Zustand seiner Parthei berücksichtigen muß. Trotz dem gebietenden Einflusse, welches einem Augustinus die Überlegenheit seines Geistes in der abendländischen Kirche verschaffte, trotz dem Ansehn, welches die Bischöfe von Rom durch ihre äußere Stellung erhielten, trotz der verdammenden Kaisermacht wagte es Julian, der vertriebene Bischof, mit rücksichtsloser Freiheit in mehreren Schriften seine Grundsätze zu vertheidigen, in einer Sprache,

1) Zu finden unter Anderem in dem Appendix zu dem zehnten Bande der Benediktinerausgabe des Augustinus.

2) Metuimus in absentum et nobis inauditorum capita dictare sententiam, nisi cum praesentes fuerint confutati.

3) Marius Mercator. Commonitorium super nomine Coelestii c. 5.

4) Auch Augustinus achtete ihn hoch als jungen Mann; s. dessen ep. 101 an den Vater Julians, den apulischen Bischof Memorius.

welche der Vorsteher einer herrschenden Parthei nicht anders führen konnte. Durch seinen Eifer, seine wissenschaftlichen Gaben und sein fromm-sittliches Leben konnte er dazu würken, seinen Grundsätzen Anhänger zu verschaffen. Ein Mann, der zu den Gegnern seiner Parthei gehörte, berichtet, daß er in einer Hungersnoth sein ganzes Vermögen der Wohlthätigkeit widmete. Freilich konnte dies nach dem Urtheile seiner Gegner denn bei einem Häretiker nicht aufrichtig gemeint seyn: es war nur ein Mittel, um sich Anhänger zu verschaffen![1])

Mit verdientem Unwillen, in dem sich ein edles Gemüth ausspricht, redet Julian gegen die Feigheit derjenigen seiner Glaubensgenossen, welche meinten, wie er sich ausdrückt, daß die rechte Klugheit darin bestehe, durch die Knechtschaft einer entarteten Seele die unzuverlässige Ruhe einiger Augenblicke zu erkaufen.[2]) Er sagt von ihnen, daß sie in ihrem Weltsinne Diejenigen, welche lieber Alles leiden wollten, als ihre Überzeugung zu verläugnen, der Streitsucht und des Eigensinns anklagten. Wäre — meint er — bei den Bischöfen eine freie und männliche Würde gewesen, so würde gegen den Wahn der Traducianer, wie ihn die unbesiegbare Vernunft vernichte, auch die öffentliche Meinung sich erklärt haben. Zur Vertheidigung der Wahrheit müsse Wissenschaft und Muth (scientia et fortitudo) zusammenkommen, keins von beiden helfe etwas ohne das Andere.[3])

Nicht ohne Grund konnte sich Julian über die Unterdrückungsmaaßregeln gegen die Anhänger der pelagianischen Lehren beklagen, nicht ohne Grund darüber, daß man den

1) S. Gennadius de V. J. c. 45. Daß Julian als Organ einer Parthei handelte, sieht man aus opus imperfect. lib. I. c. 51, wo er sagt, es sey ihm von den sanctis viris, nostri temporis confessoribus (das sind natürlich die Bekenner des Pelagianismus) aufgetragen worden, gegen Augustin zu schreiben.

2) Nihil magis cautis convenire consiliis, quam degeneris animi famulatu emere vel infidam momentorum quietem.

3) Opus imperfect. c. Julian. l. V. c. 1. 2.

Namen der Pelagianer und der Cölestianer zu einem Ketzernamen gestempelt habe, mit dem man die Menge der Unwissenden schrecke, und daß man diese zur Richterin über solche Dinge mache, welche sie doch nicht zu verstehen im Stande sey.[1] Er verlangte dagegen, daß man Einsichtsvolle aus allen Ständen, seyen es Geistliche oder Staatsbeamte, auswählen solle, die Sache zu untersuchen, Solche, wenn auch Wenige, welche durch Vernunft, wissenschaftliche Bildung und Freimüthigkeit ausgezeichnet seyen.[2] Er klagte darüber, daß der Vernunft die Leitung der Kirche entrissen werde, damit eine Lehre, die sich dem Volke empfehle, überall um sich greifen könne.[3] Er macht seinen Gegnern zum Vorwurf, daß sie alle Mittel anwendeten, um von den Mächten der Welt auszuwürken, daß die Untersuchung verhindert werde; denn sie sähen ein, daß sie Gewalt gebrauchen müßten, da sie von der Hülfe der Vernunft verlassen wären.[4] Und Augustin hält ihm von dem Standpunkte seiner früher von uns entwickelten kirchenrechtlichen Grundsätze und seiner Auffassung des Begriffs von der Kirche die Berufung auf das Ansehn der Kirche, das schon den Streit entschieden habe, entgegen und auf die rechtmäßige Gewalt der Obrigkeit, welche die Verbreiter der Irrlehren wie andere Übelthäter strafen müsse. „Willst du dich nicht fürchten vor der Obrigkeit, — sagt er zu ihm — so thue Gutes. Es ist aber nichts Gutes, gegen die apostolische Lehre eine häretische zu behaupten.

---

1) Quod Coelestianorum vel Pelagianorum nomine homines terreamus. c. Julian. l. II. §. 34. Daß man gegen sie aufrege homines de plebeja faece sellulariorum, milites, scholasticos auditoriales, nautas, tabernarios u. s. w. §. 37.

2) Paucitas quam ratio, eruditio libertasque sublimat. L. c. §. 36.

3) Eripiuntur ecclesiae gubernacula rationis, ut erecto cornu velificet dogma populare. Opus imperf. l. II. c. 2.

4) Quod omnibus opibus negationem examinis a mundi potestatibus comparatis; intelligitis enim, agendum vobis vi esse, cum deserimini rationis auxilio. L. c. c. 103.

Die von den Bischöfen verurtheilte Häresie muß nicht mehr geprüft, sondern es muß ihr durch die Gewalt der christlichen Obrigkeit Einhalt gethan werden." [1]) Julian appellirt immer an die ratio, die allein Alles prüfen und entscheiden solle; aber diese hat es ja nur mit allgemeinen Begriffen zu thun, von ihr aus konnte nicht verstanden werden, was Erbsünde, was Erlösungsbedürftigkeit, was Erlösung sey. Der Inhalt dieser Begriffe konnte nur aus der Erfahrung des Gemüths verstanden werden. Wenn Julian consequent seiner ratio gefolgt wäre, hätte er doch in der Verneinung noch viel weiter gehen müssen. Augustin konnte ihm entgegenstellen das Bewußtseyn der christlichen Gemeinde, welches nicht erst von diesem oder jenem Bischof zu einem solchen gemacht, sondern das als das ursprüngliche von Allen vorgefunden worden. Und den Vorwurf, daß ihre Lehre eine populäre, dem Volke zusagende sey, weiset er nicht zurück, sondern er nimmt es als etwas Wahres und vielmehr zum Lobe Dienendes an, daß die dem Bewußtseyn der christlichen Gemeinde entsprechende Lehre dadurch bezeichnet werde. „Ein solches Volk — sagt er — hat Ambrosius nicht gemacht, sondern gefunden. Wir bekennen, daß unsere Lehre eine Volkslehre ist; denn wir sind das Volk Dessen, der deshalb Jesus genannt worden, weil er sein Volk von seinen Sünden erlöset hat." [2]) Und Julian selbst trifft doch von einer andern Seite in der Appellation [3]) an das Volksbewußtseyn mit dem Augustin zusammen, indem

1) Vis non timere potestatem? bonum fac. Non est autem bonum, contra apostolicum sensum exserere et asserere haereticum sensum. Damnata ergo haeresis ab episcopis non adhuc examinanda, sed coërcenda est a potestatibus Christianis. L. c.

2) Tales populos non fecit, sed invenit Ambrosius; fatemur dogma nostrum esse populare, quia populus ejus sumus, qui propterea est appellatus Jesus, quia salvum fecit populum suum a peccatis eorum. L. c. c. 2.

3) So auch gegen die absolute Prädestinationslehre und für die Anerkennung der freien Selbstbestimmung.

er von der Kirchenautorität und von dem, was als aufgedrungene dogmatische Spitzfindigkeit ihm erscheint, an dasselbe appellirt, freilich nicht auf den eigenthümlichen Inhalt des christlichen Bewußtseyns, sondern die Grundlage des allgemeinen Gottesbewußtseyns sich berufend, welches doch auch ohne den Einfluß des Christenthums kein so entwickeltes geworden wäre. Er, der sonst an die Gelehrten und Gebildeteren sich zu wenden pflegte, wandte sich auch an die Einfältigen, welche von anderen Geschäften in Anspruch genommen, nichts von Gelehrsamkeit empfangen, doch durch den Glauben allein zur Kirche Christi zu gelangen gesucht hätten; sie sollten sich durch dunkle Fragen nicht leicht schrecken lassen, sondern, indem sie glaubten, daß Gott der wahre Schöpfer der Menschen sey, doch auf unbezweifelte Weise glauben, daß er ein gütiger, wahrhafter und gerechter sey, und indem sie diese Überzeugung an jene Dreieinigkeit vesthielten, möchten sie Alles, was sie mit dieser Idee Übereinstimmendes hörten, annehmen und gutheißen, und keine Macht der Beweise möge ihnen dies entreißen, sondern sie möchten jede Autorität und jede Parthei, welche von dem Gegentheil sie zu überreden suche, verabscheuen. [1])

Die consequent durchgeführten Principien des Pelagianismus würden dazu hintreiben, die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ganz zu läugnen, somit einen Christus ganz überflüssig zu machen, daher die kirchliche Lehre von Christus ganz umzugestalten. Doch wenn auch diese Principien nicht mit dieser Consequenz entwickelt wurden, mußten sie, wenn sie nur, so weit sie entwickelt waren, mit klarem Bewußtseyn und Consequenz angewandt wurden, eine ihnen entsprechende, eigenthümlich modificirte Anschauungsweise

---

1) Simplices, qui aliis occupati negotiis nihil de eruditione ceperunt, sola tamen fide ad ecclesiam Christi pervenire curarunt, ne facile obscuris quaestionibus terreantur, sed credentes etc. Nec hoc eis ulla vis argumentationis evellat, sed detestentur omnem auctoritatem atque omnem societatem contraria persuadere nitentem. c. Julian. l. V. §. 4.

von der Person Christi erzeugen. Dieser Zusammenhang trat aber in der Art, wie Pelagius und Cölestius ihre Lehre darzustellen pflegten, nicht hervor, denn nur die anthropologischen Streitpunkte waren ihnen wichtig; in allem Übrigen schlossen sie sich der gewöhnlichen Lehre an, welche sie unverändert aufnahmen, ohne zu untersuchen, ob dieselbe zu ihren Voraussetzungen paßte. Doch bei Theodorus von Mopsuestia sahen wir schon, wie seine eigenthümliche Anthropologie, von deren Verhältniß zu der ihr in manchen Punkten verwandten pelagianischen wir später ausführlicher handeln werden, seine Lehre von der menschlichen Freiheit mit seiner eigenthümlichen Christologie genau zusammenhangt. Eine Spur dieses Zusammenhanges finden wir bei Julian von Eklanum, der seine Gegner beschuldigt, daß, wenn sie keine solche den Reizen der Sinnlichkeit, den Versuchungen zur Sünde unterworfene menschliche Natur in Christo annähmen, wie bei anderen Menschen, alles Sittliche bei ihm nur von einer Naturnothwendigkeit ableiteten, sie keine wahre menschliche Tugend bei ihm annehmen, ihn nicht als sittliches Vorbild für die Menschen anerkennen könnten. [1]) Dieser Zusammenhang würde sich nun auch besonders zu erkennen geben bei einem Manne, den man im Anfange des fünften Jahrhunderts als Anhänger pelagianischer Lehren genannt hat, wenn er mit Recht diesen zugezählt wird. Wir meinen den Leporius, einen Mönch und Presbyter im südlichen Frankreich. [2])

Leporius soll wegen seiner pelagianischen Lehren in seinem Vaterlande als Häretiker verurtheilt und dadurch bewogen worden seyn, sich im J. 426 mit mehreren seiner Anhänger

---

1) Ut omnis virtutum pulchritudo, quam in se Christus expresserat, indebitis naturae ejus laudibus vacuata flaccesceret, cunctoque veritatis suae splendore nudata sacrum magisterium mediatoris offerret irrisui. Opus imperf. l. IV. c. 50.

2) Als Pelagianer nennen ihn Cassianus de incarnatione Christi lib. I. c. 4. und Gennadius de V. J. c. 59.

nach dem nördlichen Afrika zu begeben. Aber zu Karthago wurde er durch mehrere Bischöfe, vielleicht besonders den Augustinus, überzeugt, daß er geirrt habe. Die Bischöfe, denen dies gelungen war, empfahlen ihn als einen Reuigen der väterlichen Milde ihrer gallischen Kollegen in einem Briefe, dem sie einen Widerruf des Leporius beifügten. Er rief in dieser Erklärung Gott zum Zeugen an, daß er seinen Irrthum für Wahrheit gehalten, daß ihn ein gutgemeinter, aber nicht mit der rechten Erkenntniß verbundener Eifer getäuscht habe. Dieser Eingang könnte zu der Aufrichtigkeit seines Widerrufs Vertrauen erwecken, aber bei Manchem, was er in demselben sagt, wird es schwer, zu glauben, daß ein Mann, welcher in seiner früheren Lehre von der Person Christi eine dem Theodor von Mopsuestia so verwandte Geistesrichtung zu erkennen giebt, nun zu einer so entgegengesetzten bis in's Krasse übertriebenen Ausdrucksweise, wie bei diesem Widerruf an manchen Stellen sich zeigt, sollte übergegangen seyn. Doch da wir von dem, was auch auf das Innere des Mannes unterdessen eingewürkt haben konnte, so gar nichts wissen, so können wir über alles Dies nichts weiter bestimmen.

In jenem von Leporius ausgestellten Widerruf findet sich keine Spur von pelagianischen Lehren, sondern das Häretische bei ihm scheint darnach nur in einer mit den Grundsätzen der antiochenischen Schule durchaus übereinstimmenden Ansicht von der Person Christi bestanden zu haben. Wie Theodorus bekämpfte er die Verwechselung der Prädikate beider Naturen: „Nicht Gott selbst sey als Mensch geboren worden, sondern ein vollkommener Mensch sey mit Gott geboren.“ Dagegen sagte er jetzt in seinem Widerruf: „Ich glaube durchaus, daß Gott nur das nicht kann, was er nicht will. Wenn Gott geboren werden wollte, wie er es gewiß wollte, so glaube ich auch sicher, daß er es konnte, denn Gottes Wesen kann keine Beeinträchtigung erleiden.“ Wie Theodorus hatte er von einander unterschieden die verschiedenen Bedeutungen, in welchen Chri-

stus nach den beiden Naturen Sohn Gottes genannt werde, der göttlichen Natur nach der eigentliche, seiner menschlichen Natur nach der angenommene Sohn Gottes. [1]) Er nahm gleichfalls wie jener eine fortschreitende Offenbarung der Gottheit in der mit ihr verbundenen Menschennatur bis zur Auferstehung Christi an. [2]) Er setzte Christus als Menschen in den Versuchungen und Leiden sich selbst überlassen, so daß er durch seine Anstrengungen, seinen Gehorsam, sein Verdienst, seine Treue [3]) jenen höheren Zustand, der mit seiner Auferstehung begann, sich errungen. Auch behauptete er mit Theodorus, daß dem Erlöser seiner Menschheit nach keine Allwissenheit beizulegen sey, und daß das Nichtwissen der Zeit des letzten Gerichts, das er von sich ausgesagt habe, im eigentlichen Sinne zu verstehen sey.

Wenn wir nun jener Nachricht, welche den Leporius zu einem Pelagianer macht, glauben könnten, so würde es sich leicht erklären lassen, wie aus seiner Anthropologie seine Christologie sich entwickeln mußte. Aber befremdend ist es dabei, daß die Bischöfe zu Karthago, denen der Gegensatz gegen alles Pelagianische so wichtig war, in dieser Beziehung keinen Widerruf von dem Leporius verlangt haben sollten. Man könnte dadurch zu der Vermuthung veranlaßt werden, daß der ihm aufgebürdete Pelagianismus nur durch Consequenzmacherei ihm Schuld gegeben wurde. Oder man müßte annehmen, daß in dem dogmatischen Bildungsgange des Leporius zwei Abschnitte anzunehmen seyen, welche nur Cassian und Gennadius zu unterscheiden unterlassen hätten. Der erste Abschnitt, in welchem er Pelagianer war; dann aber hätte er sich bewegen lassen, die tractoria des Zosimus zu unterzeichnen; er sey nun nicht mehr als so

---

1) Filius Dei proprius — et adoptivus.

2) Wie dies aus dem Gegensatz in dem Widerruf hervorgeht: Nec quasi per gradus et tempora proficientem in Deum, alterius status ante resurrectionem, alterius post resurrectionem fuisse credamus.

3) Laborem, devotionem, meritum, fidem.

offener Vertheidiger des Pelagianismus aufgetreten, aber sein nur zurückgedrängter Pelagianismus habe ihn nachher zu seiner eigenthümlichen Lehre von der Person Christi hingeführt, die er unbeschadet der Kirchenlehre vortragen zu können glaubte, weil ja vor dem Ausbruche der nestorianischen Streitigkeiten hier Vieles noch unbestimmt war.

Unter den eifrigen Vertheidigern der pelagianischen Lehre verdient noch besonders erwähnt zu werden Annianus, Diakonus der Kirche zu Celeda (vielleicht in Italien). [1]) Durch jene Entscheidung des Zosimus wurde er höchst wahrscheinlich genöthigt, sein geistliches Amt niederzulegen; er fuhr aber fort, für die Grundsätze der verfolgten Parthei, der er anzugehören sich rühmte, eifrig zu würken. [2]) Er glaubte für die Sache der Sittlichkeit, welche durch die Lehren der Traducianer auf das Äußerste gefährdet werde, zu kämpfen, [3]) für die Sache der sittlichen Freiheit, deren Anerkennung das Christenthum von dem das Böse durch Naturnothwendigkeit und Verhängniß entschuldigenden Heidenthum unterscheide. [4]) Da er in dem vorherrschend sittlichen Interesse des Chrysostomus, in der Art, wie derselbe die Entschuldigungsgründe der sittlichen Nachlässigkeit bekämpfte, wie er neben der Gnade den freien Willen geltend machte, [5]) viel Verwandtes, was sich den Grundsätzen der Traducianer und der neuen Manichäer entgegenstellen ließ,

---

1) S. Hieronym. ep. 202 ad Alypium et Augustinum (Aug. epp.), wo er als Freund des Pelagius und Verfasser einer heftigen Streitschrift angeführt wird.

2) In der Dedikationsschrift an einen der entsetzten pelagianischen Bischöfe, den Orontius: Inter has, quas pro fidei vobiscum amore perpetimur tentationum procellas.

3) Per occasionem quarundam nimis difficilium quaestionum aedificationi morum atque ecclesiasticae disciplinae satis insolenter obstrepitur.

4) Ingenitae nobis a Deo libertatis decus, cujus confessio praecipuum inter nos gentilesque discrimen est.

5) S. unten die Entwickelung seiner Lehre.

...ige Sprößlinge der pelagianischen ...
sich noch bis gegen die Mitte des fünften ...
Italien fort, und der römische Bischof Leo ...
Veranlassung, den Bischöfen es von Neue...
daß kein zur pelagianischen Parthei gehör...
ohne einen ganz bestimmten Widerruf und ...
liche Unterzeichnung aller gegen ihre Le...
Kirchenentscheidungen in die kirchliche Gem...
aufgenommen werden solle. Sogar noch ...
fünften Jahrhunderts trat in Italien ein alt...
mens Seneka, als Vertheidiger der dem ...
verwandten Lehren öffentlich auf und er wa...
byter, der denselben widersprach, sogar zu exco...
Man kann aber aus dem mit heftiger Leiden...
benen Briefe, welchen der römische Bischof ...
ihn erließ, nicht mit Sicherheit erkennen, ob ...
einem äußerlichen Zusammenhange mit der ...
Parthei stand, oder vielleicht als ein ungel...
(wenn das wahr ist, was Gelasius sagt,) oh...
dem Pelagius zu wissen, und indem er ganz ...
seyn meinte, durch den Gegensatz gegen di...
mit der man die Lehre von der Erbsünde ...
gegen die das gesunde Gefühl empörende ...

Verdammniß der ungetauften Kinder zu manchen an den Pelagianismus anstreifenden Behauptungen war hingetrieben worden. [1])

Werfen wir nun einen Blick zurück auf das Ergebniß dieser Streitigkeiten in der abendländischen Kirche, so läßt sich allerdings nicht läugnen, daß, wie unter den Lehrstreitigkeiten der orientalischen Kirche, auch bei diesen der abendländischen Kirche angehörenden das Endergebniß nicht aus einer freien Entwickelung der Gegensätze hervorging. Der Pelagianismus unterlag einer äußerlichen Macht, welche ihn sich frei auszusprechen hinderte. Aber doch zeigt sich der große Unterschied zwischen dem Gange dieser Lehrstreitigkeiten und der orientalischen. Was zu diesem Ausgang führte, waren nicht die Ränke einer theologischen Parthei, welche den Hof für das Interesse derselben gewonnen hatten, sondern es war der überlegene Geist Eines nur von dem Eifer für eine ihm heilige Wahrheit beseelten Mannes, der, über seine Umgebungen herrschend, durch diese auch die Staatsmacht für den Dienst seiner Überzeugung zu gewinnen wußte. Und wenngleich eine Zahl selbstständig denkender Männer der Macht und der Menge weichen mußte, so war doch die Lehre, welche hier den Sieg gewann, nicht, wie häufig in der orientalischen Kirche, eine durch die weltliche Macht dem Entwickelungsgange der Kirche aufgedrungene, sondern es siegte die Lehre, welche die Stimme des allgemeinen christlichen Bewußtseyns für sich hatte, wie diese gegen die pelagianische Richtung sich erklärte, es siegte die Lehre, welche in dem ganzen Leben der Kirche, den Kirchengebeten und liturgischen Formeln als Zeugnissen von dem christlichen Bewußtseyn ihren Anschließungspunkt fand. Daher erfolgte auch, obgleich der Pelagianismus vielmehr durch Unterdrückung als durch freie Entwickelung besiegt worden, doch keine gewaltsame Gegenwürkung von dieser Seite, wie

1) S. die Dokumente in dem Appendix zu dem zehnten Bande der Benediktinerausgabe des Augustinus.

Tiefe des christlichen Lebens und Bewuß
Kampf gerieth.

Wir wollen nun zuerst, das Gesagte
zu machen, ehe wir in der Entwickel
weiter gehen, das innere Verhältniß der
streitenden Denkweisen zu einander und
Streit unter ihnen geführt wurde, genaue
zuerst das Gewicht der hier zur Sprache
fragen für die christliche Glaubenslehre
zwar Pelagius und besonders Cölestius [1]
Streitfragen herabzusetzen, als wenn si
renzen nur auf spekulative Meinungsversch
den Glauben nichts angingen, zurückfü
dazu wurden sie durch ihr Verhältniß z
Parthei in der Kirche bewogen, da es
nur darauf ankam, daß man ihnen gest
thümlichen Grundsätze neben den entgegen
zusprechen. Denn anders erklärte sich
keine Rücksichten gebundene Bischof Juli
der, von der herrschenden Kirche ausgesto
mehr hatte, eine Vermittelung des Gege
Er spricht [2]) sehr nachdrücklich gegen Dieje
thei, welche, wenn sie aus äußerlichen Rü

Streit nicht das Wesen des Glaubens, sondern nur dunkle, den Glauben wenig berührende Fragen betreffe. Er behauptet dagegen, daß selbst der höchste Gegenstand des christlichen Glaubens, die Lehre von Gott, wesentlich davon berührt werde; denn die Traducianer [1]) und die Katholischen kämen auch in der Lehre von Gott nicht mit einander überein. Der Gott der Traducianer sey nicht der Gott des Evangeliums; denn indem sie eine von der Zeugung an mit dem Bösen behaftete menschliche Natur lehrten, indem sie die Sinnenlust selbst (die concupiscentia) für etwas Böses erklärten, läugneten sie entweder, daß Gott Schöpfer der menschlichen Natur sey, und sie machten den Satan zum Urheber derselben, sie fielen somit in den Manichäismus, oder sie machten Gott selbst zum Urheber des Bösen, und indem sie einen Gott lehrten, der unverschuldetes Böse strafe, Verdammniß und Seligkeit willkührlich vertheile, beeinträchtigten sie die Lehre von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit. Von der andern Seite gab Augustin dem Cölestius nicht zu, daß dieser Streit so dogmatisch unwichtig sey; denn wie die Anerkennung der Lehre vom Erlöser und von einer Erlösung, in welcher das Wesen des Christenthums bestehe, die Anerkennung einer Erlösungsbedürftigkeit voraussetze, so hange daher jene Lehre mit der Lehre von der Verderbniß der menschlichen Natur, demnach von der ersten Sünde und ihren Folgen genau zusammen, und jene Grundlehre verliere ohne diese Voraussetzung ihre Bedeutung; in dem Gegensatze zwischen Adam und Christus beruhe daher das Wesen des Christenthums. [2]) Bei den Pelagianern war

---

ut ad quaestionem involutam magis quam ad summam spectare fidei crederetur.

1) Wie er die Vertheidiger der Lehre von der Erbsünde nannte, sie beschuldigend, daß sie eine Fortpflanzung der Sünde durch die Zeugung (propagatio peccati per traducem) behaupteten.

2) In causa duorum hominum, quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis, proprie fides Christiana consistit. Augustin. de peccato originali §. 28.

demnach das vorherrschende polemische Interesse das Interesse für das Allgemeine des religiös-sittlichen Bewußtseyns, welches wenigstens eine Zeit lang fortbestehen kann, auch wenn das charakteristisch Eigenthümliche des Christenthums sich auflöset, obgleich ohne den Einfluß von diesem letzten auch jener allgemeine Stoff kein so bestimmter geworden seyn würde; bei dem Augustin war das Vorherrschende das Interesse für das, was das eigenthümliche Wesen des christlichen Bewußtseyns ausmacht.

Da bei diesem Streite mehrere mit einander zusammenhängende Gegenstände der christlichen Glaubenslehre zur Sprache kamen, so drängt sich uns zuerst die Frage auf, ob sich nicht alle hier zum Vorschein kommende einzelne Differenzen auf Eine Grundverschiedenheit der religiösen Auffassung zurückführen lassen, und von welchem höchsten Grundprincip in diesem Falle die Differenz ausging. Wenn wir nun aber bei dogmatischen Streitigkeiten überhaupt unterscheiden müssen, was von den Streitenden selbst mit Bewußtseyn als die Grunddifferenz hervorgehoben worden, und den noch allgemeineren und tieferen Gegensatz, auf den diese Grunddifferenz sich zurückführen läßt, wenngleich die Streitenden, welche den Gegensatz nicht bis auf die letzten Gründe zurückführten, dessen sich nicht bewußt wurden, so müssen wir bei den Vertretern der pelagianischen Lehre, deren Überzeugung von einem praktischen Interesse aus auf dem Boden einer ihnen überlieferten Lehre, gegen welche sich aufzulehnen sie gar nicht die Absicht hatten, sich entwickelte, desto mehr einen solchen Unterschied machen. Ferner müssen wir unterscheiden, was in der genetischen Entwickelung von dem inneren Leben, dem christlichen Bewußtseyn aus das Ursprüngliche oder Abgeleitete ist — und was in der begrifflichen oder spekulativen Auffassung in diesem Verhältnisse zu einander steht.

Wenn wir uns nun an dasjenige halten, was von beiden Partheien selbst stets mit klarem Bewußtseyn ausgesprochen wurde, so müßte es scheinen, daß von der verschiedenen Betrachtungsweise der menschlichen Natur in ihrem

gegenwärtigen Zustande, oder insbesondere von den verschiedenen Vorstellungen über das Verhältniß des sittlichen Zustandes der späteren Menschheit zu der Sünde des ersten Menschen der Streit eigentlich ausgegangen war; denn Alles, was sonst zur Sprache kam, die verschiedenen Vorstellungen von der Hülfsbedürftigkeit des Menschen, von dem was Erlösung sey, von dem was Christus gewürkt und was das Christenthum würke, von dem Zwecke und von den Würkungen der Taufe, alles Dies würde mit dieser Grunddifferenz genau zusammenhängen. Immer kam ja auch Augustin darauf zurück, daß der Mensch in einem Zustande der Verderbniß sich befinde, und von der andern Seite war dies immer dasjenige, worauf sich die Läugnung der Pelagianer besonders bezog. Auch wird in der Entwickelung des religiösen Bewußtseyns dies den ursprünglichsten und bedeutendsten Unterschied machen, in welches Verhältniß zu Gott und Christus man sich stellt, ob in das Verhältniß der Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit, oder nicht, und in welchem Grade dies Bewußtseyn entwickelt hervortritt.

Aber doch finden wir manche Streitpunkte, welche sich aus dieser Einen Grundverschiedenheit nicht ableiten lassen. Und vielmehr zeigen sich solche Verschiedenheiten beider Systeme in einzelnen Punkten, im Verhältnisse zu welchen jener Streitpunkt, der von den Streitenden als der allgemeinste hervorgehoben wurde, selbst als ein abgeleiteter erscheint.

So finden wir hier zuerst eine verschiedenartige Auffassung eines für die Religions- und Sittenlehre sehr wichtigen Begriffs, welche aus der verschiedenartigen Auffassung des gegenwärtigen Zustandes der menschlichen Natur nicht hervorging, sondern dieselbe vielmehr begründete: Die verschiedene Auffassung der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. In dem pelagianischen System wird die moralische Freiheit aufgefaßt als Wahlfreiheit, die Fähigkeit, in jedem Augenblicke sich auf gleiche Weise zwischen

dem Guten und dem Bösen zu bestimmen, Eins von beiden für seine Entschließungen zu wählen. Das ist die fruchtbare Wurzel, welche nach der verschiedenen Richtung des Willens das Gute oder das Böse erzeugt. [1]) Dagegen sagt Augustin, eine solche Indifferenz, ein solches Gleichgewicht zwischen dem Bösen und Guten, von woher sich der Mensch in jedem Augenblicke auf gleiche Weise für das Eine oder das Andere bestimmen könne, [2]) sey etwas ganz Undenkbares. Der Mensch ist in seiner Gesinnung schon innerlich bestimmt, ehe er zum Handeln kommt. Böses und Gutes kann nicht von derselben Wurzel ausgehen. Der gute Baum kann nicht schlechte und der schlechte Baum nicht gute Früchte bringen. Die Wurzel, von der alles Gute ausgeht, ist die Liebe zu Gott, die Wurzel alles Bösen ist die Selbstsucht. Je nachdem der Mensch vorherrschend durch die Liebe zu Gott oder durch die Selbstsucht beseelt wird, vollbringt er das Böse oder das Gute. [3]) Jene Definition des freien Willens paßt nicht auf Gott und auf die Seligen, [4]) sie setzt sogar schon eine Verderbniß des sittlichen Vermögens voraus und verliert ihre Anwendbarkeit desto mehr, je mehr der Mensch in der sittlichen Entwickelung

---

1) Die Worte des Pelagius in dem ersten Buche seines Werkes de libero arbitrio: Habemus possibilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et quae possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum vel sentibus horrere vitiorum. Augustin. de gratia Christi contra Pelagium et Coelestium §. 19. Übereinstimmend Julianus in mehreren Stellen bei Augustinus opus imperfectum l. V. et VI.

2) Wie Augustin gegen den Julian es treffend bezeichnet: Libra tua, quam conaris ex utraque parte per aequalia momenta suspendere, ut voluntas quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera. Opus imperf. l. III. c. 117.

3) Cfr. Augustin. de grat. Chr. c. Pelag. et Coelest. §. 21: Aliud est caritas radix bonorum, aliud cupiditas radix malorum, tantumque inter se differunt, quantum virtus et vitium.

4) Opus imperf. l. VI. c. 10.

fortschreitet, je mehr er der wahren Freiheit sich nähert. Auf dem höchsten sittlichen Standpunkte fällt Freiheit und Nothwendigkeit zusammen,[1]) das vernünftige Wesen handelt frei, indem es sich nach dem inneren Gesetz seiner sittlichen Natur bestimmt. Da das Böse eben dasjenige ist, was dem ursprünglichen Wesen des vernünftigen Geschöpfs widerstreitet, das nicht in der Natur Gegründete, sondern das der Natur Widersprechende, so folgt daraus, daß jenes, was in der pelagianischen Definition als Merkmal der moralischen Freiheit betrachtet wird, schon eine Verderbniß der sittlichen Natur voraussetzt, indem das Böse eine Anziehungskraft ausübt, welche es nicht auf dieselbe ausüben sollte.

Mit dieser Differenz hingen nun noch andere wichtige Differenzen zusammen. Wenn wir nicht auf den Zusammenhang der genetischen Entwickelung von dem christlichen Leben aus, sondern auf den Zusammenhang des Denkens sehen, werden wir sagen müssen: Von jenem mehr ideellen und materiellen Begriff der Freiheit ausgehend, mußte Augustin in der Erscheinung der menschlichen Natur einen Gegensatz gegen die so aufgefaßte Freiheit zu finden glauben, da dieser wahre Begriff der Freiheit hier nirgends anwendbar ist, der Mensch überall in einem dieser Freiheit widersprechenden Zustande, in einer Knechtschaft der Sünde sich befindet. So führt den Augustin dieser bestimmte Begriff von der Freiheit zu der Voraussetzung einer Verderbniß der menschlichen Natur, wie eines derselben vorausgegangenen ursprünglichen sittlichen Zustandes. Und es schließt sich daran auch der Gedanke, daß, nachdem einmal jene ursprüngliche Freiheit durch die erste freiwillige Abweichung von dem Gesetz der ursprünglichen Natur getrübt worden, ein Zustand der Knechtschaft auf den der Freiheit folgte. Wie der Mensch, in dem naturgemäßen Zustande sich fortent-

1) Die beata necessitas boni entgegengesetzt der misera necessitas mali.

wickelnd, dem Guten, dem Göttlichen sich hingebend, in der wahren Freiheit immer mehr bevestigt wird, so fällt er, dem Bösen sich hingebend, immer mehr der Knechtschaft des Bösen anheim, worauf Augustin häufig die Worte Christi anwandte: Wer die Sünde thut, ist der Sünde Knecht. Das Böse straft sich selbst, wie das Gute sich selbst belohnt. Hingegen Pelagius und seine Anhänger fanden, da sie von jenem mehr formalen und empirischen Begriff von der Freiheit ausgingen, keinen Grund, eine Verderbniß der sittlichen Natur und einen ursprünglichen Zustand derselben anzunehmen. Mit dem Wesen der Freiheit ist ihnen schon an und für sich die Möglichkeit des Bösen wie des Guten gesetzt, diese gehört zu dem Wesen der menschlichen Natur und ist daher etwas Unveräußerliches. Die Frage: „Woher das Böse?" ist daher auch etwas Unstatthaftes. Daß der Mensch, der in jedem Augenblicke das Gute wie das Böse erwählen kann, gerade das Böse erwählt, hat keinen andern Grund als seine augenblickliche Selbstbestimmung, sonst wäre es nichts Freies. Wenn also auch die Pelagianer durch eine äußerliche Autorität bestimmt wurden, einen ursprünglichen sittlichen Zustand eines ersten Menschen und eine erste Sünde als Thatsache anzunehmen, so erhellt doch, daß diese Annahmen in keinem inneren Zusammenhange mit dem Ganzen ihres anthropologischen Systems stehen konnten, daß sie für dasselbe vielmehr gleichgültig blieben; denn nach der Voraussetzung jener so aufgefaßten moralischen Freiheit konnte der sittliche Zustand der menschlichen Natur keine wesentliche Veränderung erleiden, immer blieb dieselbe Wahlfähigkeit zwischen dem Guten und Bösen.

Hiermit steht noch eine andere dogmatische Folgerung in Verbindung. Pelagius setzt die mit dem moralischen Vermögen von Gott als dem Schöpfer ausgerüstete menschliche Natur in die Mitte zwischen dem Guten und dem Bösen, Augustin aber setzt die menschliche Natur entweder als eine in dem ursprünglichen Zustande sich befindende, in Gemeinschaft mit dem Urquell des Guten, als demselben dienend

mit Freiheit, dessen naturgemäßes Organ, oder entfremdet von der höheren Macht des Guten, deren Organ zu seyn die menschliche Natur bestimmt ist, unterjocht von der fremdartigen Macht des Bösen. Die moralische Kraft des Menschen weiset nach dem Augustin hin zu dem Urquell des Guten, von dem allein alles Gute herfließen kann, zu Gott, die Gemeinschaft mit welchem das höchste Gut der vernunftbegabten Wesen ist, außerhalb welcher Gemeinschaft nur das Böse ist. Es ergiebt sich daher der Gegensatz: Das Leben in der Gemeinschaft mit Gott, das göttliche Leben, die Herrschaft des Guten, die Natur der Gnade untergeordnet, und von der andern Seite die Entfremdung von Gott durch die Richtung des von dem höchsten Gute abgefallenen Willens, die Selbstsucht, die Sünde. Die pelagianische Idee von der Freiheit hingegen läßt kein solches die Natur umbildendes und verklärendes göttliches Lebensprincip, keinen systematisch begründeten Gegensatz zwischen natura und gratia zu. Gott hat die menschliche Natur wie mit allen zur Vollziehung ihrer Bestimmung erforderlichen Anlagen und Kräften, also auch mit der sittlichen Kraft zur Ausübung alles Guten ausgestattet. Dies unwandelbare Vermögen ist das Werk Gottes allein. Es kommt nur auf den Menschen an, daß er durch seinen Willen dieses vom Schöpfer ihm mitgetheilte Vermögen anwende und dadurch das werde, wozu ihn Gott bestimmt hat. Das Können kommt von Gott, das Wollen und Seyn vom Menschen. [1])

Augustin aber setzt den Menschen nicht gleichwie Pelagius, nachdem ihm der Schöpfer einmal Vernunft und freien Willen, die Fähigkeiten zur Erkenntniß und Ausübung des Wahren und Guten gegeben, nun in der Anwendung der-

---

1) Pelagius bei Augustin de gratia Christi c. 4: Primum illud, id est posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit: duo vero reliqua, hoc est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt.

selben ganz sich selbst überlassen, sondern auch von dieser Seite in der absoluten und steten Abhängigkeit von Gott als dem alleinigen Urquell alles Seyns und alles Wahren und Guten. Die Anlagen der vernünftigen Geschöpfe sind nichts in sich Abgeschlossenes und Selbstgenugsames, sondern nur Organe, das in sich aufzunehmen, sich anzueignen und zu offenbaren, was ihnen durch die Gemeinschaft mit jener absoluten Quelle des Wahren und Guten mitgetheilt wird. Ähnlich wie das Auge zur Sonne sich verhält, so verhält sich die Vernunft zu Gott. [1]) Durch dies Princip mußte er dahin geführt werden, eine Abhängigkeit aller vernünftigen Wesen, nicht bloß des Menschen, von der gratia (der inneren Offenbarung und Mittheilung Gottes, der göttlichen Lebensgemeinschaft) zur Erreichung ihrer Bestimmung zu setzen. Und es geht daraus hervor, daß nach dem Augustinus diese Abhängigkeit nicht erst von der Trübung der sittlichen Natur des Menschen ausging, sondern in dieser gleichwie in der Natur aller vernunftbegabten Geschöpfe ursprünglich angelegt war. Gott der absolute, autonomische Geist, ohne die Gemeinschaft mit welchem, ohne dessen Beistand kein kreatürlicher Geist, weder Engel noch Mensch, im Guten, in der gesunden Entwickelung seines gottverwandten Wesens verharren kann. Wäre ein solcher Beistand den Engeln und dem ersten Menschen nicht verliehen worden, so wäre ihr Abfall von Gott kein verschuldeter. Es hätte ihnen das für sie zum Verharren in dem ursprünglichen Zustande erforderliche Mittel gefehlt. [2]) Es

---

1) Z. B. die Worte Augustins: Sicut corporis oculus non adjuvatur a luce, ut ab eadem luce clausus aversusve discedat, ut autem videat, adjuvatur ab ea, neque hoc omnino nisi illa adjuverit, potest: ita Deus, qui lux est hominis interioris, adjuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram, sed secundum ejus justitiam boni aliquid operemur. De peccatorum meritis et remissione l. II. §. 5.

2) Si hoc adjutorium vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino

sollte in der Entwickelung der vernünftigen Geschöpfe zuerst hervortreten, was der freie Wille durch sich selbst vermöge, damit wenn derselbe sich dessen würdig gezeigt hätte, die höhere Macht der Gnade hinzukommen sollte, die vernünftige Kreatur zu verklären, zu ihrer Vollendung sie zu führen. So gelangten die Engel, indem sie durch ihren freien Willen der göttlichen Gnade treu blieben, zu jenem höheren Maaße der Gnade, vermöge dessen sie nicht mehr fallen zu können sicher wurden, zur Unwandelbarkeit des göttlichen Lebens, jener Fülle der Liebe, welche nichts Selbstisches aufkommen läßt. Und dazu würde auch der erste Mensch gelangt seyn, wenn er jene Bedingung erfüllt hätte, durch die Richtung seines freien Willens Gott treu geblieben wäre. [1])

So kommen wir hier zu einer Differenz, welche aus den verschiedenen Vorstellungen über das empirisch Gegebene, den gegenwärtigen Zustand der menschlichen Natur nicht abzuleiten ist, sondern denselben vorangeht, obgleich diese Differenz mehr von dem spekulativeren und systematischeren Augustinus, als von den ihre Theorie nicht so tief begründenden Pelagianern hervorgehoben wurde, — eine verschiedene Ansicht von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott in dem ursprünglichen Zustande selbst, wie der Mensch auch in diesem Zustande von der Gnade Gottes abhängig war,

---

adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent, adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. Augustin. de correptione et gratia §. 32.

1) Deum sic ordinasse angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium. Das Ziel, zu dem die guten Engel durch ihre beharrliche Willensrichtung gelangten, donec istam summae beatitudinis plenitudinem tanquam praemium ipsius permansionis acciperent, id est, ut magna per spiritum sanctum data abundantia caritatis Dei, cadere ulterius omnino non possent et hoc de se certissime nossent. Und von dem ersten Menschen: In quo statu recto ac sine vitio, si per ipsum liberum arbitrium manere voluisset, profecto sine ullo mortis et infelicitatis experimento acciperet illam merito hujus permansionis beatitudinis plenitudinem. L. c. §. 27. 28.

die er mit seinem freien Willen sich aneignen und durch die allein er das Gute vollbringen konnte. [1]) Der verschiedenen Art, wie der gegenwärtige Zustand der menschlichen Natur betrachtet wurde, lag zum Grunde eine verschiedene Auffassung von dem Verhältnisse der vernünftigen Kreatur zu Gott, des Natürlichen zum Übernatürlichen. Wenn die consequente Durchführung der pelagianischen Principien für die Anerkennung von etwas Übernatürlichem gar keinen Anschließungspunkt gewährt, ist hingegen der Anschließungspunkt für das supranaturale Element in dem System Augustins von Anfang an gegeben. Nach seiner Auffassung ist die Natur des vernünftigen Geistes eine solche, daß sie nur in der Hingebung an ein übernatürliches, göttliches Element ihr wahres Leben, die Verwürklichung ihrer Bestimmung finden kann. Und seine Anschauungsweise entspricht hier dem, was die älteren Kirchenlehrer über das Verhältniß des Bildes Gottes zur Ähnlichkeit mit Gott aussagten. [2]) Aus dieser zum Grunde liegenden Anschauungsweise ergiebt sich nun bei Augustin die Lehre, daß, indem der Mensch durch seinen freien Willen von Gott als dem Urquell alles Guten sich entfremdete, der sich selbst überlassene freie Wille nur noch zum Bösen tüchtig war und er einer neu hinzukommenden Gnade bedurfte, um zum Guten zurückgeführt zu werden, so daß sich hier nun diejenigen Punkte anschlossen, welche in dem Streite zwischen beiden Systemen besonders zur Sprache kamen.

Wir können diese Differenz aber noch weiter zurückführen zu einer Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses der Schöpfung zum Schöpfer, wenngleich diese Verschiedenheit bei dem Streite selbst nicht zur Sprache kam.

---

1) Habuit primus homo gratiam, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset. Liberum arbitrium ad malum sufficit; ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono. L. c. §. 31.

2) S. Bd. II. 2te Aufl. S. 1057.

Dem Pelagianismus liegt die Ansicht zum Grunde, daß, nachdem Gott die Welt einmal geschaffen und sie mit allen zu ihrer Erhaltung und Entwickelung erforderlichen Kräften ausgestattet, er sie mit den ihr verliehenen Kräften und nach den in sie gelegten Gesetzen fortgehen lasse, so daß die fortwürkende Thätigkeit Gottes etwa nur auf die Erhaltung der Kräfte und Fähigkeiten, nicht aber auf den Concursus zur Entwickelung und Ausübung derselben sich beziehe. Augustin hingegen setzt die Erhaltung durch Gott als eine fortgehende Schöpfung, und das Leben und die Thätigkeit der Geschöpfe im Ganzen und Einzelnen als auf der allmächtigen und allgegenwärtigen Thätigkeit Gottes ruhend und dadurch bedingt, in einer absoluten Abhängigkeit von derselben in jedem Moment bestehend.[1])

Wenngleich diese Differenz bei dem Streite sonst im Allgemeinen nicht weiter hervorgehoben wurde, so erkannte doch Hieronymus, daß Alles darauf zurückzuführen sey, und er machte den Pelagianern den Vorwurf, daß sie die absolute Abhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer läugneten, daß sie den Menschen durch diese Unabhängigkeit, welche sie ihm in Beziehung auf seine Thätigkeiten beilegten, Gott gleichsetzten; er hielt ihnen entgegen die Worte Christi bei Joh. 5, 17 von der nicht ruhenden, sondern in der Schöpfung immer fortwürkenden Thätigkeit Gottes.[2]) Und in

---

1) Z. B. die Worte des Augustin: Deus, cujus occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia facit esse quicquid aliquo modo est, in quantumcunque est, quia nisi faciente illo non tale vel tale esset, sed prorsus esse non posset. De civitate Dei l. XII. c. 25. Vergl. das oben über Augustins Lehre von der Schöpfung und Erhaltung Gesagte, S. 806.

2) Hieronymus in epistola ad Ctesiphontem: Istiusmodi homines per liberum arbitrium non homines propriae voluntatis, sed Dei potentiae factos se esse jactitant, qui nullius ope indigent. Sciamus nos nihil esse, nisi quod donavit, in nobis ipse servaverit. Joh. 5, 17. Non mihi sufficit, quod semel donavit, nisi semper donaverit. Audite quaeso, audite sacrilegum (wäre nun das Nachfolgende würklich von Pelagianern gesagt worden, so würde daraus folgen, daß auch

gewisser Hinsicht läßt sich allerdings sagen, daß nicht bloß der begrifflichen Entwickelung nach diese Differenz die ursprünglichste ist, sondern auch die ursprünglichste Grundverschiedenheit in Hinsicht der Stellung des religiösen Bewußtseyns sich hier zu erkennen giebt; denn die Art, wie das religiöse Bewußtseyn zu Gott als Erlöser sich stellt, hat ja zu ihrer Voraussetzung die Art, wie dasselbe zu Gott als Schöpfer sich stellt. Das allgemeine Bewußtseyn der absoluten Abhängigkeit von Gott ist das ursprünglichste, und aller Unterschied des religiösen Lebens hängt zuletzt davon ab, wie jenes sich entwickelt und gestaltet hat.

Diese Verschiedenheit der Grundideen mußte, wenn sie mit klarem Bewußtseyn ausgesprochen und angewandt wurde, eine bedeutende Verschiedenheit in den Ansichten von dem Entwickelungsgange der Menschheit, von dem, was Offenbarung, Erlösung ist, zur Folge haben; aber, wie gesagt, es fehlte viel daran, daß Pelagius, Cölestius und Julian sich der ihren Behauptungen zum Grunde liegenden Principien und aller daraus fließenden Folgen klar und bestimmt bewußt geworden wären.

Aus dem eben Bemerkten geht nun also hervor, daß

---

diese selbst diesen Streitpunkt mehr zum Bewußtseyn gebracht hätten): Si voluero curvare digitum, movere manum, sedere, stare, u. s. w.; semper mihi auxilium Dei necessarium erit? Dieser Gegensatz wird auch von Orosius hervorgehoben: Non in solo naturali bono generaliter universis unam gratiam tributam, sed speciatim quotidie per tempora, per dies, per momenta, per ἀτόμας et cunctis et singulis ministrari. Dicit enim scriptura: „Qui facit solem suum oriri super bonos et malos." At tu forte respondes: Ordinem suum composita bene natura custodit ac per hoc Deus elementariis semel cursibus constitutis, facit inde quae facit. Quid ergo de illa sententiae parte, quae sequitur, opinaris? „Dat pluviam super justos et injustos." Utique qui dat, cum vult dat, et ubi vult, dat, vel dispensando dispositam constitutionem, vel effundendo propriam largitatem. S. Orosii apologia de arbitrii libertate ed. Havercamp. p. 607. Vergl. auch die oben S. 1103 angeführten Worte des römischen Bischofs Innocenz.

die Vorstellungsweisen des Augustinus und der Pelagianer über den Zustand des ersten Menschen, die Beschaffenheit der ersten Sünde und deren Folgen sehr von einander verschieden und in welcher Hinsicht sie von einander verschieden seyn mußten, obgleich beide Partheien an dieselbe Quelle, die Erzählung der Genesis sich hielten und auch beide Partheien in ihren hermeneutischen Grundsätzen und in deren Anwendung, insbesondere in der buchstäblichen Auslegungsweise mit einander übereinstimmten. Ein solcher Gegensatz, wie in dem augustinischen System zwischen der ursprünglichen, noch durch keinen sittlichen Zwiespalt getrübten Natur des ersten Menschen und der Natur seiner in diesem Zwiespalte begriffenen Nachkommen gesetzt wird, konnte in dem pelagianischen System nicht hervortreten; denn nach dem letztern System ist ja die menschliche Natur ihren geistigen, sittlichen Anlage nach immer dieselbe geblieben. Alle Menschen befinden sich, bis sie selbst sündigen, in derselben Unschuld, in der sich Adam vor der ersten Sünde befand. Die Pelagianer vergleichen, wie schon ältere, besonders orientalische Kirchenlehrer, an welche sie sich ja besonders anschlossen, den Zustand des ersten Menschen mit dem eines unschuldigen, unerfahrenen Kindes, nur mit dem Unterschiede, daß, wie es zu seiner Erhaltung gefordert wurde, seine geistigen und leiblichen Kräfte schon in einem gewissen Grade entwickelt waren. Daraus sucht der Pelagianer Julian auch die erste Sünde zu erklären und — wie es das Interesse seines Systems mit sich brachte, um die Annahme so verderblicher Folgen derselben für die ganze Menschheit als desto unhaltbarer darstellen zu können — sie als durchaus geringfügig erscheinen zu lassen, als Ungehorsam eines unvorsichtigen, den sinnlichen Reizen leicht ausgesetzten Kindes. Gott gab dem ersten Menschen ein Gebot, um ihn zum Bewußtseyn seiner sittlichen Anlagen und der Freiheit zu bringen. Dies Gebot war ein einfaches, wie es die Kräfte des Kindesalters erforderten, er verlangte von ihm eine Probe seines kindlichen Gehor-

sams. [1]) Aber unerfahren, unvorsichtig, da er noch nicht sich fürchten gelernt hatte, noch kein Beispiel der Tugend vor sich gesehen, [2]) läßt er sich durch die Annehmlichkeit der verbotenen Frucht anziehen und durch das Zureden der Frau bestimmen. Dieser Reiz der Sinnenlust war an und für sich nichts Schlechtes, dieser gehört zur sinnlichen Natur des Menschen, die er mit den Thieren gemein hat, und er rührt also vom Schöpfer selbst her. [3]) Nur daß der Wille sich verleiten läßt, dem Sinnenreize folgend, das göttliche Gebot zu übertreten, das ist Sünde zu nennen. Augustin hingegen setzt den großen Unterschied zwischen dem ersten Menschen und allen nachfolgenden darin, was Grund von allem Übrigen ist, daß er sich in der ungetrübten Gemeinschaft mit Gott befand, für die er bestimmt war, dadurch alle Kräfte seiner Natur gesteigert, Höheres und Niederes in gänzlicher Harmonie mit einander würkend. Der menschliche Körper war zwar noch nicht gleich dem verherrlichten, den wir nach der Auferstehung erhalten werden, aber da noch kein Zwiespalt in der menschlichen Natur vorhanden war, so war er das ohne Widerstreit dienende Organ der von dem Geist Gottes regierten Seele, und der Mensch würde, wäre er dem göttlichen Willen treu geblieben, unmittelbar, ohne den gewaltsamen Übergang eines Todeskampfes, zu einem höheren, unwandelbaren und unvergänglichen Daseyn übergegangen seyn. Sonach liegt nun nach der Ansicht Augustins das Gewicht der ersten Sünde nicht in der äußerlichen Beschaffenheit der That an und für sich und der Art des Gegenstandes, auf den sie sich bezog. Augustin hatte überhaupt, wie wir schon bei anderen Veranlassungen bemerkten, als Sittenlehrer das große Verdienst, daß er einer dem Maaßstabe der Sittlich-

1) Interdictu unius pomuli testimonium devotionis expetitur.

2) Rudis, imperitus, incautus, sine experimento timoris, sine exemplo justitiae.

3) Opus imperf. l. IV. c. 38.

keit widerstreitenden quantitativen Schätzung sich entgegenstellte und vielmehr das Wesen der Gesinnung besonders hervorhob. Die Größe der Schuld bestand eben darin, daß der Mensch, noch nicht in der sittlichen Knechtschaft sich befindend, an der seine Nachkommen leiden, mit freiem Willen das Gesetz Gottes übertrat. Die Erklärung aus dem Sinnenreiz von außen her konnte Augustin nicht gelten lassen. Eine solche Versuchung setzt schon die innere Verderbniß voraus, ein solcher Kampf des Fleisches wider den Geist konnte in jenem Sitze des Friedens nicht stattfinden. Der dem göttlichen Willen untergeordnete Wille des Menschen erhielt auch die Sinnlichkeit als dienendes Organ der Seele gehorsam. Erst nachdem der Mensch durch die innere That, den Gegensatz der Selbstsucht, des Eigenwillens gegen den göttlichen Willen, von diesem abgefallen und somit der Grund alles andern Zwiespaltes hervorgetreten war, konnte der Reiz der Sinnenlust ihn zur Übertretung des göttlichen Gesetzes verleiten. [1]) Daher verbreitete sich nun der Zwiespalt in alle Theile der menschlichen Natur, daher alle physischen und moralischen Übel und der Tod als Strafe der Sünde. Alles Dies ging von dem ersten Menschen auf seine Nachkommen über. Wie in dem ersten Menschen die Selbstsucht, die in dem Gegensatze gegen den göttlichen Willen auftritt, die Quelle und Princip aller Sünde ist, so auch bei dem ganzen Geschlechte. Daraus erst geht die dem Gesetz der Vernunft widerstrebende Sinnenlust (die concupiscentia) hervor; in Beziehung auf diesen Widerstreit, welchen die Pelagianer als etwas von dem menschlichen Organismus Unzertrennliches und daher an und für sich Unschuldiges betrachteten, nannte sie Augustin etwas Sündhaftes. Nicht die Sinnlichkeit an und für sich, aber die Macht, welche die Sinnenlust irgend einer Art über den für ein höheres Leben bestimmten Geist des Menschen aus-

1) In paradiso ab animo coepit elatio et ad praeceptum transgrediendum inde consensio. c. Julian. l. V. §. 17.

übt, der Widerstreit zwischen dem Sinnlichen und Geistigen erschien ihm als Folge jenes ersten Zwiespaltes und als etwas Sündhaftes, das verstand er unter der concupiscentia. [1]) Geneigt war aber auch sein nach freiem Geistesleben sich sehnender erhabener Geist, in jeder den Menschen afficirenden Sinnenlust, insofern sie auf die Seele zurückwürkt und sie in ihrem rein geistigen Leben stört und hemmt, eine Spur jener selbstverschuldeten Knechtschaft zu sehen. [2]) Da Augustin von dem Ideal einer über die Sinnlichkeit herrschenden Vernunft ausging, nur in Allem, was dieser naturgemäßen Herrschaft entgegensteht, eine Äußerung und ein Ergebniß jenes inneren Zwiespaltes erblickte, so war es demnach ein ungerechter Vorwurf, wenn ihn die Pelagianer deshalb beschuldigten, daß er als Manichäer das Fleisch und dessen Affektionen an und für sich für etwas Böses und von einem bösen Princip Herrührendes halte, — wobei wir nicht läugnen wollen, daß in der Art, wie Augustin die Grenzen zwischen dem rein Natürlichen und dem Sündhaften bestimmte, der Einfluß der ascetischen Richtung in der Sittenlehre seiner Zeit und die Reaction seines nach vollkommener Reinheit strebenden edlen Geistes gegen die Macht der Sinnlichkeit, von der er am meisten zu leiden und mit der er am meisten zu kämpfen gehabt, sich erkennen läßt. Dem Julian, welcher die Macht der sinnlichen Begierden aus der Natur, die der Mensch mit den Thieren gemein habe, ableitete, antwortete Augustin, daß der Mensch in dieser Hinsicht mit den Thieren nicht verglichen werden könne: bei den Thieren könne kein Kampf des Fleisches und Geistes stattfinden, aber der Mensch sollte durch den Geist

1) Nicht die sentiendi vivacitas, sondern die libido sentiendi, quae nos ad sentiendum, sive consentientes mente, sive repugnantes, appetitu carnalis voluptatis impellit. c. Julian. l. IV. §. 65.

2) Quis autem mente sobrius non mallet, si fieri posset, sine ulla mordaci voluptate carnali vel arida sumere alimenta, vel humida, sicut sumimus haec aëria?

seine sinnliche Natur beherrschen. Daß er durch die Macht der nicht von seinem vernünftigen Willen abhängigen sinnlichen Triebe den Thieren gleich geworden, ist eben eine Folge jenes ersten Zwiespaltes zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen. [1])

Augustin nahm nun aber nicht allein an, daß diese Knechtschaft unter dem Princip der Sünde, durch welche diese sich selbst strafe, von dem Stammvater der Menschheit auf alle seine Nachkommen übergegangen sey, sondern auch, daß die erste Sünde als That der ganzen Menschheit zugerechnet werde, Fortpflanzung der Schuld und der Strafe [2]) von Einem auf Alle. Diese Theilnahme Aller an der Sünde Adams machte sich Augustin dadurch anschaulich, daß Adam der Repräsentant des ganzen Geschlechts gewesen, daß er in dem ersten Keime die ganze menschliche Natur und Gattung, wie sie sich von ihm aus entwickelte, in sich getragen. [3]) Und diese Annahme konnte sich mit der spekulativen Denkform Augustins verschmelzen, da er einen platonisch-aristotelischen Realismus in der Lehre von den allgemeinen Begriffen sich angeeignet hatte, und dieselben als die in den einzelnen Dingen der Gattung realisirten Urbilder sich dachte. Die Auffassung der Stelle Röm. 5, 12, [4]) welche eine Bestätigung seiner Theorie ihn hier finden ließ, war ja eine in der lateinischen Kirche schon herrschend gewordene. Auf

1) Fatere secundum Christianam fidem, etiam istam esse hominis poenam, quod comparatus est pecoribus insensatis et similis factus est iis. Carnis concupiscentia homini est poena, non bestiae, in qua nunquam caro adversus spiritum concupiscit. Opus imperf. c. Julian. l. IV. c. 38.

2) Propagatio reatus et poenae.

3) Z. B. de peccatorum meritis et remissione l. III. §. 14: In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt.

4) Das in quo omnes peccaverunt, wo er das in quo auf Adam bezog.

alle Fälle aber ist der Einfluß der eigenthümlichen philosophischen Denkform Augustins, wie der Einfluß der exegetischen Überlieferung und seiner exegetischen Beschränktheit hier nicht so hoch anzuschlagen; denn jene Auffassungsweise hatte einen tieferen Grund in dem christlichen Bewußtseyn, wie wir dies schon früher bemerkt haben.

Pelagius und seine Anhänger hingegen läugneten alle jene physischen und moralischen Folgen der Sünde des ersten Menschen für das ganze Geschlecht. Eine Zurechnung fremder Sünde widerstreitet nach ihrer Meinung der Gerechtigkeit Gottes, eine Fortpflanzung der Sünde dem Begriff der Sünde und des freien Willens; die Sünde ist nicht Sache der Natur, sondern nur Selbstbestimmung des freien Willens, sie kann daher nicht von Einem auf den Andern übergehen. „Der Einzelne selbst — sagt Julian — kann durch Eine Sünde in seiner sittlichen Natur nicht verändert werden, er behält dieselbe Freiheit des Willens, die begangene Sünde schadete dem ersten Menschen nicht mehr, da er sie bereut hatte. Wie sollte also die ganze menschliche Natur dadurch haben verderbt werden können?" Der Satz des Augustinus, daß die Sünde sich selbst strafte durch sittliche Knechtschaft, daß die Sündhaftigkeit zugleich Quelle anderer Sünden und Strafe der Sünde sey, diesen Satz konnte Julian so wenig verstehen, daß er darin eine Gotteslästerung[1] sah, als ob Gott die Sünde dadurch strafe, daß er den Menschen in noch mehrere Sünden stürze. [1])

---

1) S. opus imperf. l. IV. c. 35. Die tiefe Stelle Röm. 1, 28 von der Wechselwürkung der sittlichen und der intellektuellen Verfinsterung, welche Augustin als Beleg für seinen Satz angeführt hatte, diese Stelle wußte Julian so wenig zu verstehen, daß er durch Annahme einer hyperbolischen Metonymie die Tiefe des Gedankens auszuleeren kein Bedenken trug. Seinen Abscheu vor solchen Sünden auszudrücken, habe der Apostel gleichsam gesagt: Non tam reos quam damnatos sibi tales videri. Doch weiß Augustin dem Julian nachzuweisen, daß er selbst etwas diesem Gedanken Ähnliches hatte sagen müssen, den er in einer andern Form so abgeschmackt fand, die Worte des Julian: Justissime enim sibi

Die Pelagianer wollten nichts Anderes gelten lassen, als daß Adam durch sein Beispiel seinen Nachkommen geschadet habe, und darauf bezogen sie alle neutestamentlichen Stellen von dem Zusammenhange zwischen der ersten Sünde und den Sünden des ganzen Geschlechts. [1]) Was aber die physischen Übel und den Tod betrifft, so suchten Pelagius und seine Anhänger, wie besonders Julian dies entwickelte, zu zeigen, daß dieses alles in dem Wesen des menschlichen sinnlichen Organismus von Anfang an durch den Schöpfer so angelegt sey, und nach der Bestimmung und dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur nicht anders seyn konnte. Pelagius verstand die von dem Tode als Strafe der Sünde handelnden Stellen des Römerbriefes von dem geistigen Tode. [2])

Die Frage von der Fortpflanzung der Sündhaftigkeit konnte leicht zusammenhängen mit der seit den Zeiten des Tertullianus und des Origenes viel besprochenen Frage über

---

bonus homo malusque committitur, ut et bonus se fruatur et malus se ipse patiatur. c. Julian. l. V. §. 35.

1) Leicht konnte Julian Augustins Erklärung des ἐφ᾽ ᾧ widerlegen und zeigen, daß es propter quod verstanden werden müsse; aber leicht konnte auch Augustin die Erklärung des ganzen Sinnes, nach welcher es sich nur auf die Würkung des durch Adam gegebenen Beispiels beziehen sollte, in ihrer Nichtigkeit darstellen. c. Julian. l. VI. §. 75. Der Apostel — meinte Julian — habe bloß Adam und nicht Adam und Eva zugleich genannt, da doch beide gesündigt, eben deshalb, damit man bloß an die Würkung eines gegebenen Beispiels, nicht an eine Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung denken sollte. Opus imperf. l. II. c. 56. Merkwürdig ist, daß Pelagius selbst das in quo ebenso wie Augustin erklärte, nach seiner Dogmatik aber einen andern Sinn daraus ableitete: Hoc est in eo, quod omnes, peccaverunt, exemplo Adae peccant.

2) Zu Röm. 5, 12 sagt Pelagius: Nunc apostolus mortem animae significat, quia Adam praevaricans mortuus est, sicut et propheta dicit: Anima quae peccat, ipsa morietur. Transivit enim et in omnes homines, qui naturalem legem praevaricati sunt. Wie wichtig es ihm war, daß dies so verstanden werde, erhellt aus der Bemerkung bei Röm. 8, 12: Manifeste nunc ostendit, quia non de communi et naturali morte superius fecerit mentionem.

den Ursprung und die Fortpflanzung der Seelen. Wir bemerkten früherhin, wie Cölestius diesen Zusammenhang benutzte, um beide Fragen aus dem Gebiete dessen, was das Interesse des Glaubens und der Kirchenlehre angehe, zu entfernen und sie zu denjenigen Gegenständen, worüber unbeschadet der Glaubenseinheit eine Meinungsverschiedenheit stattfinden könne, zu rechnen. Doch nannte Pelagius die Lehre von der propagatio peccati per traducem, was nach seiner Meinung mit der Lehre von der Erbsünde zusammenfällt, wo er sich ohne Rücksicht ausspricht, etwas Wahnsinniges. [1]) Dagegen suchte hier Augustin das dogmatisch Wichtige, das in der Lehre der heiligen Schrift und in dem Zusammenhange des Christenthums sicher Begründete von dem, was vielmehr Sache der Spekulation sey und worüber die heilige Schrift keine sichere Entscheidung gebe, zu sondern. Unerschütterlich vest war ihm die Überzeugung, daß Sünde und Schuld von dem ersten Menschen sich auf alle verbreitet hätten, und eben so sicher war es ihm, daß jede mit dieser Voraussetzung streitende Ansicht nicht anders als falsch seyn könne. Aber er wagte nicht so darüber abzusprechen, ob der Kreatianismus oder der Traducianismus anzunehmen sey, obgleich er wohl erkannte, welche Vortheile die letztere Auffassung seinem System darbiete, und obgleich dieselbe seit dem Tertullian von Vielen in der abendländischen Kirche mit der Lehre von der Fortpflanzung der Sündhaftigkeit verbunden worden. Wahrscheinlich hinderte ihn doch die Besorgniß, mit dem Tertullian in sinnliche Vorstellungen von dem Wesen der Seele zu fallen, sich für eine Ansicht zu entscheiden, die ihm sonst so nahe liegen mußte. Von der andern Seite bemerkte er auch wohl die allerdings nicht zu lösenden Schwierigkeiten, welche der Kreatianismus seiner Glaubenslehre übrig ließ. Der von Hieronymus für diese Ansicht geltend gemachte

1) Pelagius sagt bei Röm. 7, 8: Insaniunt, qui de Adam per traducem asserunt ad nos venire peccatum.

Grund von der nicht ruhenden, sondern immer fortwürkenden schaffenden Thätigkeit Gottes, nach Joh. 5, 17, [1]) schien ihm kein hinreichender Beweis zu seyn; denn er bemerkte dagegen, daß auch bei aller Fortpflanzung in der Natur die fortwürkende schaffende Thätigkeit Gottes vorausgesetzt werde. [2]) Die heilige Schrift schien ihm für keine Auffassungsweise eine sichere Gewähr zu geben, und so kam er denn zu dem Bekenntnisse des Nichtwissens, welches einem Manne von diesem spekulativen Geiste gewiß ein Opfer der Selbstverläugnung seyn mußte. „Wo die Schrift kein sicheres Zeugniß gebe, — schloß er — müsse menschliche Anmaßung sich hüten, für das Eine oder das Andere zu entscheiden. Wäre es dem Menschen zum Heile nothwendig, etwas darüber zu wissen, so würde die Schrift mehr darüber sagen.“ [3])

Obgleich die Pelagianer ein angestammtes Verderben der menschlichen Natur läugneten, so kamen sie doch mit dem Augustinus in der Anerkennung des Erfahrungssatzes überein, daß das Böse in der Menschheit eine immer größere Herrschaft erlangt habe: sie nahmen eine stufenweise Ver-

1) S. Hieronymus contra errores Joannis Hierosolomytani §. 22. Vol. II. 1. 427. ed. Vallarsi.

2) De anima et ejus origine lib. I. §. 26: Ipse quippe Deus dat, etiamsi de propagine dat.

3) De peccatorum remissione l. II. §. 59. Einem jungen Manne, Vincentius Victor in Mauretania Caesareensis, mißfiel dieses Bekenntniß des Nichtwissens von einem so angesehenen Kirchenlehrer wie Augustinus. Er schrieb gegen ihn ein Buch, in welchem er, mit beschränktem Verstande Alles begreifen wollend, viel Abgeschmacktes und Unklares sagte, und er scheute sich nicht, auf den Augustin die Worte des Ps. 48, 13 nach der Vulgata anzuwenden: Homo in honore positus non intellexit; comparatus est pecoribus insensatis et similis factus est illis. Zu ihm sagt Augustin in dem zur Widerlegung seiner Schrift verfaßten Werke de anima et ejus origine lib. I. §. 26: Istum autem non ego vicissim, quasi rependens maledictum pro maledicto, pecoribus camparo, sed tanquam filium moneo, ut quod nescit, se nescire fateatur, neque id, quod nondum didicit, docere moliatur.

schlimmerung derselben an; dadurch begründeten sie die Nothwendigkeit der Gegenwürkungen durch die verschiedenen Offenbarungen Gottes und der verschiedenen von Gott angewandten Gnadenmittel. Diese Verschlimmerung erklärten sie bei der Menschheit im Ganzen, wie bei dem einzelnen Menschen, aus der Macht der schlechten Gewöhnung, durch welche das Schlechte wie zur zweiten Natur geworden sey.[1]) Doch da die menschliche Natur in ursprünglicher Reinheit auf die Welt kommt, kein fremdartiges Princip ihr einwohnt, so kann nach solchen Voraussetzungen diese Erscheinung, von welcher die Erfahrung zeugt, immer nur als etwas Zufälliges betrachtet werden. Es kann Ausnahmen von dieser Allgemeinheit geben, Solche, welche durch Entwickelung der Kräfte ihrer sittlichen Natur vermöge ihres freien Willens bis an's Ende in vollkommener Heiligkeit gelebt haben. In seinen öffentlichen Erklärungen [2]) wollte sich zwar Pelagius nie bestimmt darüber erklären; aber in seinem Commentar über den Brief an die Römer sagt er bei der Stelle 5, 12, das Wort „Alle" sey hier nur zu verstehen von Denen, welche gesündigt hätten wie Adam, nicht von Solchen wie Abel, Isaak und Jakob; der Apostel nenne Alle, weil gegen die Menge der Sünder die wenigen Gerechten nichts ausmachen. In seinem Buche vom freien Willen führte er mehrere Beispiele von Männern und Frauen aus der Bibel an, und er schloß, die schon vorherrschende abergläubische Verehrung vor der Maria benutzend, mit dem Beispiele von dieser, welche eine Sündenlose zu

---

1) Z. B. epistola ad Demetriadem c. 8: Longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo, paulatimque per multos corrupit annos, et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae. So erklärten sie die Stelle von dem Gesetz in den Gliedern Röm. 7 von dieser Macht der schlechten Gewohnheit. Die Worte des Pelagius bei Augustin de gratia Christi §. 43, des Julian im opus imperf. l. I. c. 67. Bei Röm. 7, 20 sagt Pelagius: Non ego, qui invitus, sed consuetudo peccati, quam tamen necessitatem mihi ipse paravi. 2) S. oben.

nennen, der Frömmigkeit nothwendig sey. [1]) Er meinte, in anderen Zeiten, in denen schon eine große Zahl von Menschen vorhanden gewesen, hätten wohl nicht die Sünden aller Einzelnen aufgezählt werden können, und man dürfe daher aus der Nichterwähnung nicht auf das Nichtvorhandenseyn schließen. Etwas Anderes sey es aber in Hinsicht des ersten Anfangs der Menschheit, als nur vier Menschen dagewesen wären, und da führe doch die Genesis von den Dreien unter den Vieren Sünden an, von dem Vierten, Abel, aber keine. Daraus sey zu schließen, daß er ohne Sünde war. Dabei müsse man stehen bleiben und nichts behaupten, was nicht in der heiligen Schrift gesagt sey. [2]) Eine Argumentationsweise, charakteristisch für den Pelagius!

Zwar hätte nach dem Obenbemerkten das Grundprincip des Pelagianismus dahin führen können, eine Entwickelung der Menschheit nach dem in ihr liegenden Gesetze mit Ausschließung von allem Übernatürlichen anzunehmen, aber Pelagius und seine Freunde blieben durchaus fern von solcher Ausdehnung dieses Princips. Wenngleich die Lehre von einer übernatürlichen Mittheilung göttlichen Lebens, von der gratia in dem spezifischen Sinne dieses Wortes, in dem System des Pelagius keinen solchen Anschließungspunkt

1) Augustin de natura et gratia contra Pelagium §. 42: Quam dicit sine peccato confiteri necesse esse pietati. Da er doch aus keinem Worte der Schrift beweisen konnte, daß Diejenigen, welche er nannte, als Sündenlose dargestellt seyn sollten, gebrauchte er das sonderbare Argument: De illis, quorum justitiae meminit (Scriptura sacra) et peccatorum sine dubio meminisset, si qua eos peccasse sensisset. §. 43.

2) Certe primo in tempore quatuor tantum homines fuisse referuntur: peccavit Eva, Scriptura hoc prodidit; Adam quoque deliquit, eadem Scriptura non tacuit; sed et Cain peccasse, ipsa aeque Scriptura testata est, quorum non modo peccata, verum etiam peccatorum indicat qualitatem. Quod si et Abel peccasset, et hoc sine dubio Scriptura dixisset, sed non dixit, ergo nec ille peccavit, quin etiam justum ostendit. Credamus igitur quod legimus, et quod non legimus, nefas credamus adstruere. De natura et gratia §. 44.

hatte, wie das System Augustins durch die Auffassung des Urstandes und des Zustandes der gefallenen Menschennatur ihn darbot, so konnte sich jene Lehre doch auch in dem Pelagianischen System der Anerkennung einer sittlichen Entartung der menschlichen Natur im Ganzen und der Idee, daß die menschliche Natur als Geschöpf noch über das Maaß der ihr ursprünglich von dem Schöpfer verliehenen Anlagen hinaus durch freie Erweisungen der göttlichen Liebe vervollkommnet werden konnte und sollte, wohl einigermaßen anschließen. Eben weil dieser Begriff in jenem eigenthümlichen Sinne ein dem Geiste und inneren Zusammenhange des pelagianischen Systems fremder war, wurde er hier in einem so schwankenden, verallgemeinerten Sinne angewandt, auch auf das bezogen, was Augustin zur natura gerechnet haben würde, wie Alles, was Mittheilung der Liebe Gottes ist, mit diesem Namen bezeichnet und auch die von dem Schöpfer der menschlichen Natur mitgetheilten geistigen und sittlichen Kräfte mit diesem Namen belegt. Beides rechneten die Pelagianer zur gratia, sowohl die in dem Naturzusammenhange enthaltenen, als die über denselben hinausgehenden Gaben Gottes. So wandten sie auch den Begriff der Gnade auf alle Offenbarungen Gottes im alten und im neuen Testamente, im Gesetz und im Evangelium an. Zuweilen bezogen sie ihn auch allein auf das, was durch Christus der Menschheit verliehen worden, wie wenn Pelagius sagte, daß die Kraft des freien Willens in Allen sey, Christen, Juden und Heiden, aber in den Christen allein durch die Gnade unterstützt werde.[1]) Sie setzten in Beziehung auf jene Gegenwürkungen der göttlichen Heilsanstalten gegen die sittliche Entartung der Menschheit verschiedene Stufen der Gerechtigkeit. Zuerst die Erkenntniß Gottes aus der Vernunft und das Gesetz des Lebens, wie es nicht in einem Buchstaben, sondern in dem Herzen niedergeschrieben war,

1) In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia. Augustin. de gratia Christi §. 33.

der Standpunkt der justitia ex natura. Dann die Offenbarung des positiven Gesetzes, um das durch die Verderbniß verdunkelte Licht der Natur wieder aufzuhellen, die justitia sub lege. Als aber die Gewöhnung zur Sünde vorherrschend wurde und das Gesetz zur Heilung zu wenig vermochte, da kam Christus selbst, um unmittelbar selbst, nicht durch seine Jünger allein, die gleichsam verzweifeltste Krankheit zu heilen. Die justitia sub gratia von nun an. [1])

Der Pelagianer Julianus verwahrt sich gegen die Beschuldigung, daß von seiner Parthei eine das Bedürfniß einer Offenbarung ausschließende Selbstgenugsamkeit der Vernunft angenommen werde; er sagt dagegen, daß wenngleich Gott als Schöpfer der Welt durch die natürliche Vernunft hätte erkannt werden können, doch diese auf keine Weise fähig gewesen sey, die Geheimnisse des Glaubens, wie die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Auferstehung und viele andere ähnliche Lehren aus sich selbst zu erkennen. [2]) Er behauptet aber, daß zwischen der Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift und den ewigen Wahrheiten, welche er der Vernunft eingepflanzt, kein Widerspruch stattfinden könne, daß insbesondere die heilige Schrift nichts den Ideen von einem heiligen und gerechten Gott, welche von dem

---

1) De peccato originali §. 30.

2) Opus imperf. l. III. c. 106. Merkwürdig ist der unbestimmte Begriff von dem cultus Dei bei Julian, wie hier Ethisches und Dogmatisches, sittliches Handeln und theoretisches Erkennen von gewissen einzelnen Glaubenssätzen zusammengestellt wird, ohne Nachweisung eines inneren Bandes zwischen Beidem, eines Mittelpunktes im inneren Leben, woraus Beides hervorgehe. Wie der augustinische Begriff von der gratia ihm fremd war, damit hing es auch zusammen, daß ihm der Begriff einer solchen höheren Einheit fremd seyn mußte, welche ein göttliches Lebensprincip giebt, als neue Gestaltung des ganzen religiös-sittlichen Bewußtseyns. Die Worte Julians: Cum enim cultus Dei multis intelligatur modis et in custodia mandatorum, et in exsecratione vitiorum, et in ordine mysteriorum, et in profunditate dogmatum, quae de trinitate vel de resurrectione multisque aliis similibus fides Christiana consequitur.

Gottesbewußtseyn selbst unzertrennlich seyen, Widerstreitendes enthalten könne. Aus der heiligen Schrift selbst könne daher nichts bewiesen werden, was diesen allgemeinen und ewigen Vernunftideen entgegen sey, vielmehr müsse alles Harte und Dunkle in einzelnen Stellen der heiligen Schrift so erklärt werden, daß es mit den Ideen von Gott, welche aus dem klaren Gesammtinhalt der heiligen Schrift hervorgingen, mit jenen Vernunftideen übereinstimme. [1]) Doch in diesem Grundsatze fand an und für sich keine wesentliche Differenz zwischen dem Julian und dem Augustin statt, denn auch dieser ließ ja keinen wahren Widerspruch zwischen der fides und der ratio gelten. Nur würden wohl die Pelagianer mit dem Augustin in Hinsicht der Art, wie die fides der ratio vorangehen und diese aus jener sich entwickeln solle, nicht übereingestimmt haben.

Pelagius und seine Anhänger hielten in ihrer Lehre von der Gnade nur den Gegensatz gegen eine den freien Willen beeinträchtigende Theorie besonders vest; sie setzten alle Gnadenwürkungen bedingt durch die Richtung

---

1) In dem ersten Buche des opus imperfectum sagt Julian: Nihil per legem Dei agi potest contra Deum legis auctorem. Durch dies unum compendium könnte gleich jede Behauptung, welche mit der Anerkennung der Heiligkeit oder Gerechtigkeit Gottes streite, zurückgewiesen werden. Die rechte Auslegung muß dazu dienen, einen solchen scheinbaren Widerstreit aufzulösen; denn wo sich etwas würklich Widerstreitendes fände, müßte es, als der heiligen Schrift fremd, verworfen werden. Ambigua quaeque legis verba secundum hoc esse intelligenda, quod absolutissimis scripturae S. auctoritatibus et insuperabili ratione firmatur. In einer andern Stelle: Secundum id, quod et ratio perspicua et aliorum locorum, in quibus non est ambiguitas, splendor aperuerit. An einer Stelle l. II. c. 144 gründet er die Anerkennung der Schrift als einer heiligen nicht auf äußerliche Überlieferung, sondern auf ihre Übereinstimmung mit der Vernunft, dem Wesen des christlichen Glaubens und die Sittlichkeit ihres Inhalts: Sanctas apostoli esse paginas confitemur non ob aliud, nisi quia rationi, pietati, fidei congruentes erudiunt nos, et Deum credere inviolabilis aequitatis, et praeceptis ejus moderationem, prudentiam, justitiam vindicare.

des freien Willens und alle Gnadenmittel nur würksam nach Maaßgabe der verschiedenen Willensrichtungen; sie läugneten jeden zwingenden Einfluß der Gnade auf den freien Willen. Augustin hingegen rechnete als nothwendig zu dem Begriff der Gnade, daß sie alles meritum ausschließe, und dazu gehörte nach seiner Ansicht jedes Bedingtseyn der Gnade durch die verschiedene Empfänglichkeit der Menschen. Sobald nicht Alles auf Gottes Würksamkeit allein zurückgeführt wird, sobald etwas abhängt von der verschiedenen Art, wie sich die Menschen zu der Würksamkeit Gottes verhalten, so ist der Begriff der Gnade aufgehoben; denn was nach Verdienst verliehen wird, das ist nicht mehr Gnade. Diesen Punkt des Gegensatzes hoben die Pelagianer hier allein hervor, aber in der That führte sie ihr Gegensatz wohl weiter. Sie waren doch eigentlich, wenn sie mit dem Begriff der Gnade das Übernatürliche bezeichneten, nur geneigt, äußerliche Offenbarungen, Mittheilung gewisser Erkenntnisse, welche die Kräfte der natürlichen Vernunft übersteigen, darunter zu verstehen. Fremder war ihnen der Begriff einer inneren göttlichen Lebensmittheilung, eines inneren Einflusses Gottes auf den Willen und das Bewußtseyn des Menschen. Wenngleich sie unter ihren mannichfachen und unbestimmten Erklärungen über den Begriff der Gnade auch Manches sagten, was an jenes zuletzt erwähnte Merkmal des augustinischen Begriffs anstreifte, und wenngleich sie nie in einem bestimmten und klarbewußten Gegensatze dagegen auftraten, so mochte ihnen doch wohl der Gedanke vorschweben, daß durch die Annahme irgend eines solchen inneren Einflusses Gottes der freie Wille des Menschen beeinträchtigt werde. Hätten sie geglaubt, in der Anerkennung dieses Merkmals würklich mit dem Augustin übereinstimmen zu können, unbeschadet ihrer Differenz in der Lehre vom freien Willen, so lag es ihnen ja so nahe, dieses bestimmt auszusprechen, da Augustin sie oft eben gerade von dieser Seite angriff, daß sie, wenn auch eine übernatürliche Offenbarung und Erkenntnißmit-

theilung anerkennend, doch jenes eigenthümliche Merkmal läugneten. Aber immer zogen sie sich dann nur in die Zusammenstellung einer Menge von unbestimmten Beziehungen der Gnadenmittel, durch welche der freie Wille unterstützt werde, zurück, um durch die Menge der Ausdrücke zu zeigen, wie fern es von ihnen sey, die gratia zu läugnen. „Gott unterstützt uns — sagt Pelagius [1]) — durch seinen Unterricht und seine Offenbarung, dadurch, daß er die Augen unsres Herzens öffnet, daß er uns, was im zukünftigen Leben seyn wird, offenbart, damit wir nicht von dem Gegenwärtigen hingenommen werden, indem er uns die Nachstellungen des Satans entdeckt, durch vielartige und unaussprechliche Gaben der himmlischen Gnade uns erleuchtet." [2]) Philipp. 2, 13: Gott würkt in uns Wollen und Vollbringen, erklärt Pelagius [3]) nur so: „Er würkt in uns, daß wir wollen, was gut und heilig ist, indem er uns den irdischen Begierden Ergebene durch die Größe der zukünftigen Herrlichkeit und die Verheißung der Belohnungen entzündet, indem er durch die Offenbarung seiner Weisheit den anbetenden Willen zur Sehnsucht nach Gott anregt, indem er uns alles Gute räth." So sagt auch Julian, daß Gott helfe durch Gebieten, Segnen, Heiligen, Züchtigen, Auffordern, Erleuchten. [4])

Dagegen hebt Augustin immer nur jenes Eine Merkmal, worauf Alles ankomme, besonders hervor. Die Offenbarung des Gesetzes könne an und für sich dem Menschen nichts helfen, da ihm zur Erfüllung des Gesetzes die Kraft fehle. Die Offenbarung des Gesetzes könne nur dazu dienen, daß sie in ihm das Gefühl des Bedürfnisses nach der

---

1) Bei Augustin. de gratia Christi §. 8.

2) Dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat.

3) L. c. §. 11.

4) Opus imperf. l. III. c. 114: Praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coërcendo, provocando, illuminando.

Gnade erwecke, wodurch er allein zur Vollbringung des Gesetzes die Kraft erlangen könne. Die Liebe sey des Gesetzes Erfüllung; aber die Liebe zu Gott werde nicht durch das Gesetz, sondern durch den heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen. [1]) Auf Alles, was die Pelagianer von Offenbarung und göttlichem Unterricht sagten, konnte Augustin seinen Begriff von der Gnade, welchen er den eigenthümlich christlichen nannte, nur insofern anwenden, als eben damit nicht bloß der Begriff von einer äußerlichen Offenbarung, einem äußerlichen Unterricht durch den Buchstaben, sondern eine innere Offenbarung durch Einwürkung Gottes auf das innere Leben und Bewußtseyn des Menschen, ein lebendiges Erkennen und Anerkennen des Geoffenbarten aus einem neuen göttlichen Leben heraus gesetzt werde. [2])

Mit der Differenz in der Lehre von der Gnade hing auch die Differenz in der Lehre von Christus als dem Erlöser der Menschheit und von der Erlösung zusammen. Die negative Beziehung des Erlösungswerkes mußte zwar in dem pelagianischen System beschränkt werden, da hier ein solches Verderbniß der ganzen menschlichen Natur, wie es nach Augustins Lehre aus der Sünde des ersten Menschen herrührte, nicht angenommen wurde. Aber es konnte doch auch hier die Erlösung im Gegensatze gegen jene allmählige Verschlimmerung und die Macht der Gewohnheit aufgefaßt werden, und dann brauchten sich die Pelagianer auch hier nur mehr an die Anschauungsweise der orientalischen Kirche anzuschließen. Die Erlösung wurde in der letztern nicht allein als Heilung und Befreiung der verderbten menschlichen Natur betrachtet, sondern noch mehr als Erhöhung, Veredlung, Verherrlichung

---

1) Proinde per legem gratia demonstratur, ut lex per gratiam compleatur.

2) Haec gratia si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere per se ipsum. De gratia Christi §. 14.

......, zu einer höheren Stufe der Entn
in der Kindschaft Gottes bestehe, erhoben,
ten ausgerüstet, einer solchen Seligkeit, wi
nahme am Gottesreiche hervorgehe, versi
deren Erlangung die Kräfte der Natur nic
Indeß dieser Begriff von einer Erhöhung
der menschlichen Natur durch Christus kon
pelagianischen System nicht in seiner Tiefe
den, da die Idee von einer göttlichen L
durch Christus in diesem System nach dem
ten keinen Platz fand.

In dem pelagianischen System erscheint
göttliche Lehrer, der solche Wahrheiten offe
Erkenntniß die menschliche Vernunft aus
hätte gelangen können. Er offenbarte di
Sittenlehre durch Lehre und Leben, er gab
kommenste Muster der Heiligkeit. [2]) Wie
sagten, daß Adam durch das erste Beispiel
der Menschheit seinen Nachkommen geschadet
sie nun entgegen das vollkommene Beispi
welches Christus gegeben. [3]) Aber freilich
dem pelagianischen System hier eigentlich

---

1) Die Worte Julians: Chr...

licher Vorzug Christi nachweisen, denn nach diesem System [1]) gab es ja auch vor Christus Solche, welche das Sittengesetz vollkommen erfüllten. Der Pelagianer Julianus konnte sich daher hier nicht anders helfen, als durch eine bloß graduelle Bestimmung, daß Christus zwar nicht das erste, aber das größte Muster der Gerechtigkeit gegeben habe, [2]) auf welche Weise sich nur so undialektische Denker, wie die Pelagianer waren, ausdrücken konnten. Wobei man aber doch, um sich etwas darunter zu denken, hinzunehmen muß, daß die Pelagianer Sündenlosigkeit und sittliche Vollkommenheit unterschieden haben werden, und daß es nach der pelagianischen Lehre etwas noch Vollkommneres giebt als die bloße Gesetzerfüllung, die Werke sittlicher Vollkommenheit, welche über den Buchstaben des Gesetzes hinausgehen, mehr als die gewöhnliche [3]) menschliche Tugend, wie Christus durch die consilia evangelica dazu Anweisung gab. Ferner verschaffte und offenbarte Christus Denen, die an ihn glauben, eine solche Seligkeit, von der sie aus ihrer natürlichen Vernunft nichts wissen konnten, und zu der man nur durch die neuen von Christus verliehenen Gnadenmittel gelangen kann. Zu diesen positiven Würkungen Christi, als Erlösers der Menschheit, kam nun auch noch in Beziehung auf die größere Menge, von der es ja nur wenige Ausnahmen giebt, die Vergebung der Sünden. Durch alles Dies hat Christus viele neue Triebfedern zu sittlichen Anstrengungen mitgetheilt, dadurch den Menschen neue Kraft verliehen, über die sinnlichen Antriebe, die Reizungen zur Sünde zu siegen. Diese neuen Triebfedern sind nämlich die Hoffnung auf die ewige Seligkeit unter der Bedingung der Beobach-

1) S. oben S. 1146.

2) Justitiae forma non prima, sed maxima, quia et ante quam verbum caro fieret, ex ea fide quae in Deum erat, et in prophetis et in multis aliis sanctis fulsere virtutes.

3) Ähnlich jener Unterscheidung der Alten zwischen einer ἀρετὴ θεία und πολιτική, die zum Wesen des Christenthums freilich durchaus nicht paßt, als widerstreitend dem Princip göttlicher Humanität.

tung der Gebote Christi, das zur Nachahmung entflammende Beispiel Christi, die Dankbarkeit für die erlangte Sündenvergebung, und insbesondere die Dankbarkeit dafür, daß der Sohn Gottes selbst Mensch geworden und sein Leben für die Menschen hingegeben. Man würde den Pelagianern Unrecht thun, wenn man sagen wollte, daß sie nur Furcht vor Strafe und Hoffnung auf himmlische Belohnung als Triebfedern zum Guten gesetzt hätten, wie man nach einigen Äußerungen derselben meinen könnte. Julian nennt ausdrücklich die durch Offenbarung der Liebe Gottes entzündete Gegenliebe und Dankbarkeit als Hebel zu neuen sittlichen Anstrengungen, er bezeichnet einen daraus hervorgehenden solchen Standpunkt der Christen, auf welchem sie das Gute thun aus reiner Liebe zu Gott um seiner selbst willen, nicht um des äußerlichen Lohnes willen, wie sie sich in der Ausübung des Guten auch unter Leiden selig fühlen. „Die Fülle der göttlichen Liebe, welche den Dingen das Daseyn gab, — sagt Julian — offenbarte sich darin, daß das Wort Fleisch wurde und unter uns wohnte. Da Gott von den nach seinem Bilde Geschaffenen Gegenliebe verlangte, so zeigte er, wie er Alles aus unaussprechlicher Liebe gegen uns gethan hat, damit wir endlich Den wieder lieben sollten, welcher seine Liebe uns dadurch erwies, daß er seines Sohnes nicht schonte, sondern für uns ihn hingab, indem er uns versprach, daß er, wenn wir von nun an seinem Willen gehorchen wollten, zu Miterben seines Eingeborenen uns machen wolle.“ [1]) „Diese in unseren Herzen entzündete Liebe zu Gott würkt so viel, — wie Julian, der selbst das Bewußtseyn hatte, für die Sache Christi zu leiden, die Stelle Röm. 5, 3 gut erklärend und anwendend, sagt [2]) — daß wir nicht allein in der Hoffnung der zukünftigen Güter uns freuen, sondern mitten unter den Leiden freudig sind im Besitz der Tugend, daß wir die Wuth unsrer Verfolger mehr für eine Übung unsrer Geduld

1) Opus imperf. lib. I. c. 94. 2) L. c. lib. II. c. 166.

als für eine Störung unsrer Freude halten, daß wir nicht allein um der Belohnungen willen nicht sündigen, sondern eben das Nichtsündigen selbst für Belohnung halten."

Es erhellt aus dem Gesagten, daß, insofern man die Rechtfertigung in der objektiven und richterlichen Bedeutung versteht, die Pelagianer diese allerdings anerkannten,[1]) wie auch den heiligenden Einfluß, welchen der Glaube an die durch Christus erlangte Sündenvergebung durch Erregung des Vertrauens und der liebevollen Dankbarkeit gegen Gott auf das Herz des Menschen und dadurch auf die ganze Richtung des Lebens ausüben müsse.[2])

Aber wenngleich die Pelagianer den äußerlichen, durch das, was Christus einmal für die Menschen gewürkt und ihnen erworben, ihnen für die Zukunft zugesichert hatte, begründeten Zusammenhang zwischen ihm und den Gläubigen hervorhoben, so wurde doch die innere Gemeinschaft mit Christus, wie dies nach den Grundprincipien ihrer Denkart nicht anders seyn konnte, von ihnen mehr in den Hintergrund gestellt. Augustin machte ihnen immer den Vorwurf, daß sie die Gnade Christi eben nur in die Verleihung der Sündenvergebung setzten, daß sie den Menschen, nachdem er diese erlangt, seinem freien Willen überließen und nicht anerkennten, daß jetzt auch seine ganze innere Gerechtigkeit oder Heiligung nur das Werk Christi sey, daß aus der im Glauben erlangten Gemeinschaft mit ihm das neue göttliche Lebensprincip herfließe, welches die Quelle alles Guten in den Gläubigen sey. Der innere Zusammenhang zwischen Christus und den Gläubigen, die daraus herrührende, in

1) Wie Julian erklärt opus imperf. l. II. c. 165: Justificatio per peccatorum veniam.

2) Julian sagt opus imperf. l. II. c. 227, richtig den Apostel Paulus erklärend: Eo debetis servire Deo fidelius, quo liberalius. Peccatum quippe dominabatur vobis, cum reatuum impendebat ultio; postea autem quam gratia Dei beneficia consecuti estis et depositis reatuum ponderibus respirastis, ingenuo pudore commoniti debetis gratiam referre medicanti.

Christo begründete Gerechtmachung oder Heiligung des Menschen, [1]) dies war es, was Augustin im Gegensatz gegen die Pelagianer besonders hervorhob. Von der justificatio in jenem augustinischen Sinne handelte es sich bei diesem Streite allein, und so fiel dieser Streit mit dem über die Gnade zusammen. [2])

Augustin stellt diesen Entwickelungsprozeß des religiös-sittlichen Lebens auf. Er unterscheidet nach Paulus den tödtenden Buchstaben und den lebendigmachenden Geist des Gesetzes. [3]) Durch die bloße Erkenntniß des Gesetzes als gebietenden Buchstabens führt die erziehende Gnade, von der auch die ersten Anregungen zum Guten herrühren, den Menschen zur Erkenntniß seiner Sünde, zum Bewußtseyn, daß er durch seine eigenen Kräfte das Gesetz nicht erfüllen könne; daraus entwickelt sich das Gefühl des Bedürfnisses nach einem Erlöser, und so der Glaube an ihn. Durch den Glauben erlangt er nicht allein die Sündenvergebung, sondern er tritt dadurch auch in die göttliche Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser ein, er wird theilhaft der Gnade, und dadurch wird seine Seele von der Sünde geheilt. Mit der Gesundheit der Seele wird der freie Wille wiedergegeben — im Gegensatze gegen den bisher der Sünde dienstbaren. Der Wille dient der Gerechtigkeit von Neuem mit freier Liebe. Das göttliche Leben, welches eine eigenthümliche Gestalt im Menschen gewinnt, offenbart sich in Werken der Liebe. Das ist der lebendigmachende Geist des Gesetzes, die durch den heiligen Geist in dem Herzen ausgegossene Liebe.

Wir haben schon bemerkt, daß Pelagius dem dogmatischen Standpunkte der griechischen Kirche sich mehr anschloß.

---

1) Was Augustin unter dem Namen der justificatio verstand, welches Wort er nicht in demselben Sinne wie die Pelagianer auffaßte.

2) Augustin. de gratia Christi §. 52: Eam esse gratiam Dei per Jesum Christum, in qua nos sua, non nostra justitia justos facit.

3) Wie besonders in dem schönen Buche de spiritu et litera.

Zu dem, was diesen vor dem der abendländischen Kirche auszeichnete, gehörte nun die mehr geschichtliche Auffassung, die Sonderung der verschiedenen Entwickelungsstufen des Reiches Gottes, während man in der abendländischen Kirche das alte und neue Testament mehr mit einander zu vermischen und die Unterschiede zu übersehen geneigt war. Pelagius, welcher der orientalischen Anschauungsweise hier sich anlehnte, setzte dies mit seiner Lehre von der stufenweisen Verschlimmerung der Menschheit in Verbindung; denn dieser ließ er nun auch die verschiedenen Stufen der göttlichen Menschenerziehung, die verschiedenen Gegenwürkungen durch die göttliche Offenbarung entsprechen. So unterschied er drei Standpunkte der Gerechtigkeit: 1) die Gerechtigkeit in dem Naturzustande, 2) die Gerechtigkeit unter dem Gesetz und 3) die Gerechtigkeit unter der Gnade. Sein Irrthum bestand aber nun darin, nicht zu erkennen, wie die wahre justitia nur Eine, die durch Christus verliehene seyn könne, alles Andere nur zur Vorbereitung jenes Einen Ziels dienen solle. Auf dies Eine wies hingegen Augustin allein hin. Er erkannte überall nur dieselbe Quelle der wahren Heiligung, die Gnade, welche durch den Glauben, wenn auch nicht den Glauben an den schon erschienenen Erlöser, doch den Glauben an den verheißenen erlangt werde, und dieselbe nothwendige Grundbedingung ihrer Aneignung, das Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit. „Schon unter dem Gesetz — sagt er — gab es Solche, welche sich nicht unter dem schreckenden, von der Sünde überführenden, strafenden Gesetz, sondern unter der mit Freude am Guten das Herz erfüllenden, es heilenden, befreienden Gnade sich befanden.“ [1])

Augustin wurde so dazu geführt, das Princip, worauf das Wesen und die Einheit alles Christlichen beruhe, das aus dem Bewußtseyn der Erlösung hervorgehende göttliche Leben hervorzuheben, das spezifisch Eigenthümliche, wodurch

1) De peccato originali §. 29: Non sub lege terrente, convincente, puniente, sed sub gratia delectante, sanante, liberante.

das christliche Leben, die christliche Tugend von allem Anderen sich unterscheidet, schärfer zu bezeichnen. In dem pelagianischen System hingegen war kein Anschließungspunkt gegeben, wie um das Wesen der Wiedergeburt als der Grenzscheide zwischen zwei entgegengesetzten Standpunkten des sittlichen Lebens, so um das Wesen des darin begründeten neuen christlichen Lebens recht zu verstehen. Während so Augustinus den gemeinsamen Mittelpunkt des Religiösen und Sittlichen im Christenthume nachwies, der Trennung zwischen dem Dogmatischen und Ethischen, der Vereinzelung und Veräußerlichung des Ethischen sich entgegenstellte, fielen die Pelagianer gerade in einen solchen Irrthum, wie dies in ihren Principien begründet ist. Es erhellt aus dem Gesagten das Verdienst Augustins um die zu dem ihr mit der christlichen Glaubenslehre gemeinsamen Mittelpunkte zurückgeführte Sittenlehre. Augustin hat in dieser Hinsicht, wie in anderen, später noch zu erwähnenden Beziehungen, durch seine systematische Auffassung des Christenthums eine größere Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Sittenlehre in dieser Periode, als der an systematischer Tüchtigkeit und Geistestiefe mit ihm nicht zu vergleichende Ambrosius von Mailand, der durch sein Werk de officiis in dreien Büchern einen besonderen Namen in der Geschichte dieser Disciplin erlangt hat. [1])

Jenen von Augustin an die Spitze gestellten Wahrheiten schloß sich aber auch etwas Irrthümliches an, daß er, indem er das eigenthümliche Princip des christlichen Lebens und den Gegensatz zwischen dem Christlichen und Nichtchristlichen scharf bezeichnete, nur die Spitze des Gegensatzes in's

1) Welches Werk vielmehr nur eine von einigen allgemeinen Grundsätzen ausgehende Sammlung von Lebensregeln für Geistliche (daher der ursprüngliche Titel de officiis ministrorum), als eine systematische Entwickelung der christlichen Sittenlehre ist. Doch gebührt diesem Werke das Verdienst, in der Anwendung der formalen ethischen Grundbegriffe des Alterthums auf die christliche Sittenlehre und in der eigenthümlichen Modifikation derselben vom christlichen Standpunkte aus vorangegangen zu seyn.

Auge fassend, die mannichfaltigen Übergänge und Übergangspunkte im Leben, die verschiedenen zusammenkommenden Faktoren, aus denen das Handeln auf dem nichtchristlichen Standpunkte hervorgehen kann, weniger berücksichtigte. Und so ging eine zu schroffe und einseitige Beurtheilung der vorchristlichen Standpunkte sittlicher Entwickelung von ihm aus. Mit Recht unterscheidet er die antike Vaterlandsliebe von dem, was in ächt christlichem Sinne, von der Beziehung der Gesinnung zu Gott aus, Tugend zu nennen sey, die virtus und die virtus vera; aber er geht nun so weit, das dem göttlichen Leben Verwandte in solchen Ausstrahlungen des sittlichen Elements der menschlichen Natur ganz zu verkennen, nur einen den bösen Geistern oder dem menschlichen Ruhm geleisteten Dienst darin zu sehen.[1]) Er wirkte besonders dazu mit, von dieser Seite die einseitige, beschränkte Beurtheilung der alten heidnischen Zeit, im Gegensatze gegen die freiere alexandrinische Auffassung, von der wir in dieser Periode bei manchen Orientalen noch Spuren finden und zu der sich Augustin selbst als Platoniker früher hingeneigt hatte, in der abendländischen Kirche zu befördern. Obgleich doch noch in seinen späteren Schriften sich Spuren jener früheren freieren Denkart bei ihm zeigen, in der Aufsuchung und Anerkennung des zerstreuten Wahren und Guten in der heidnischen Literatur,[2]) welches er überall ableitet von der Offenbarung des Geistes, der alles Wahren und Guten Urquell ist, an den geschaffenen Geist, — freilich das Letzte im Widerstreit mit seiner Theorie von dem gänzlichen Verderben der menschlichen Natur und dem Partikularismus seiner Prädestinationslehre.

---

1) Qui exhibuerunt terrenae patriae Babylonicam dilectionem, et virtute civili non vera, sed veri simili daemonibus vel humanae gloriae servierunt, Fabriciis videlicet, et Regulis, et Fabiis, et Scipionibus, et Camillis etc. c. Julian. l. IV. §. 26.

2) S. unten.

Die Pelagianer beriefen sich nämlich besonders auf die glänzenden Beispiele von den Tugenden der Heiden, als Zeugnisse von dem, was auch die sich selbst überlassene sittliche Kraft der menschlichen Natur vermöge, im Gegensatze gegen die Behauptung von dem sittlichen Verderben des Menschen. Augustin behauptet dagegen: Wie zwischen dem Guten und Bösen nichts in der Mitte liegt, die Liebe zu Gott die Quelle alles wahrhaft Guten, die Selbstsucht das Princip der Sünde ist, wie jenes siegreiche Princip des Guten, welches die entgegenstehende Selbstsucht überwindet, nur vom Glauben ausgehen kann, so ist demnach Alles, was nicht in dem Glauben wurzelt, Sünde, und er beruft sich auf den schon früher in dieser Hinsicht mißverstandenen und besonders seit dem Augustinus für diese falsche Anwendung klassisch gewordenen Ausspruch des Apostels Paulus, Röm. 14, 23: „Omne quod non ex fide, peccatum.“ [1]) Daraus schloß nun Augustin, daß also die sogenannten Tugenden der Heiden nur Scheintugenden gewesen seyen. Dieser Satz erschien dem Julian, weil er das Princip der Sittlichkeit, der inneren Einheit des Sittlichen, und die Einheit des Sittlichen und Religiösen nicht beachtete, [2]) so abgeschmackt, daß er sein Befremden nicht genug darüber ausdrücken konnte und die wunderlichsten Folgerungen daraus ableitete. „Wenn die Keuschheit der Heiden keine Keusch-

1) Der Pelagianer Julian scheint aus dem Zusammenhange, in welchem die Worte an jener Stelle stehen, richtig erkannt zu haben, daß diese eine ganz andere Beziehung enthielten, nur auf Handlungen gegen die eigne Überzeugung sich bezögen. S. Augustin. c. Julian. l. IV. §. 24.

2) Sonst erkannte Julian wohl, daß Sittliches und Unsittliches nicht nach der äußerlichen That, sondern nach der Richtung des Willens beurtheilt werden müsse. Hoc operatur foris jam ipsa justitia, quam intus voluntas sancta concepit et peperit. Opus imperf. lib. I. c. 79. Aber dabei konnte es doch bestehen, daß, wenngleich er die Tugenden als innere Gemüthsrichtungen und Eigenschaften betrachtete, er doch die höhere innere Einheit derselben, ihre innerste Wurzel in dem Einen Wesen dessen, was sittliche Gesinnung ist, nicht erkannte.

heit seyn solle, so könne man eben so gut sagen, — meinte er — daß der Körper der Ungläubigen kein Körper sey, daß die Augen der Heiden nicht sehen könnten, daß das Getreide, welches auf den Feldern der Heiden wachse, kein Getreide sey." [1]) Augustin sagte dagegen, daß sich das sittlich Gute nicht so vereinzelt betrachten lasse, sondern daß es bei der sittlichen Schätzung auf die ganze Einheit des inneren Lebens, von der die Thätigkeit des Menschen ausgehe, ankomme. Er verwies ihn auf Matth. 6, 23 und sagte, das Auge der Seele sey die ganze Richtung des inneren Menschen. [2]) Wer etwas Gutes zu thun scheine, aber nicht den Zweck dabei sich vorsetze, welchen die wahre Weisheit aller menschlichen Thätigkeit vorzeichne, der sündige durch die von dem, was das höchste Gut des Menschen sey, entfremdete Richtung seines Innern. [3]) „Wenn man nicht nach diesem Princip der Gesinnung — sagt Augustin — Alles beurtheilt, so kann ja etwas von einer sündhaften Gesinnung Ausgehendes als Tugend erscheinen, es können Sünden durch Sünden besiegt zu werden scheinen, nimmer wird aber so die Tugend verwürklicht." [4])

Es zeugt von dem Mangel eines tieferen ethischen Verständnisses bei Julian, wenn er diesen Ausspruch Augustins als ein Zeugniß dessen gegen sich selbst anführen konnte, indem er sagte: „Wenn Sünden durch Sünden überwunden werden, um wie viel mehr können durch Tugenden die Sünden überwunden werden, und um wie viel mehr muß es also möglich seyn, ein sündenloses Leben zu führen?" [5]) Und er beachtete hier also nicht den Unter-

---

1) c. Julian. l. IV. §. 27.

2) Oculus intentio, qua facit quisque, quod facit. L. c. §. 33.

3) Quidquid boni fit ab homine, et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia praecipit, etsi officio (opificium, das äußerliche Handeln) videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est. L. c. §. 21.

4) Vergl. was gegen eine solche oberflächliche Ansicht Schleiermacher bemerkt über den Tugendbegriff S. 21.

5) L. c. §. 28.

schied zwischen wahrem Sieg über die Sünde und einer nur äußerlichen Hemmung gewisser Ausbrüche des Bösen, der Vertauschung von Sünden einer Art mit Sünden anderer Art, wobei doch die sündige Willensrichtung dieselbe bleibe. Alle wahre Tugend geht nach Augustins Lehre von der christlichen, Alles auf Gott beziehenden Liebe aus, nur das Handeln dieser Liebe ist das wahrhaft Sittliche, und alle Kardinaltugenden müssen daher auf die Liebe zurückgeführt werden, sie zu ihrem beseelenden Princip haben. [1]) In Allem, was ohne dieses ethische Princip als Tugend sich darstellt, erkannte Augustin wohl verschiedene von dem Schöpfer herrührende, seiner Gnade auch zu verdankende Naturanlagen, aber nichts dem christlichen Begriff der Tugend Entsprechendes. [2])

Wenn nun aber Julian zwischen dem, was Tugend sey, auf heidnischem und auf christlichem Standpunkte keinen Unterschied setzte, war es desto inconsequenter, daß er doch ein verschiedenes Verhältniß zur Erlangung der Seligkeit hier annahm, indem er die Belohnung des Reiches Gottes nur der mit dem christlichen Glauben verbundenen, nicht der ohne denselben bestehenden Tugend zueignete. Der Unterschied zwischen dem auf fruchtbare oder unfruchtbare Weise Guten, [3]) so daß denn dieser Unterschied kein von innen heraus sich entwickelnder, in einer inneren Nothwendigkeit begründeter, sondern nur ein von außen hinzukommender, zufälliger, willkührlich gesetzter wäre. Augustin hob diese Inconsequenz und Willkühr mit Recht hervor, und er sagte dagegen, daß, was wahrhaft gut sey, nie un-

---

1) Quae per caeteras virtutes omnes diffunditur dilectio Dei et proximi. De diversis quaestionibus octoginta tribus Qu. 61. §. 4.

2) Dona Dei, sub cujus occultissimo judicio, nec injusto, alii fatui, alii tardissimi ingenii nascuntur, alii natura lenes, alii levissimis causis ira facillima ardentes, alii ad vindictae cupiditatem inter utrosque mediocres. c. Julian. l. IV. §. 16.

3) Fructuose und steriliter bona.

fruchtbar seyn könne, daß das Ergebniß der inneren Beschaffenheit der menschlichen Thätigkeit entsprechen müsse.

Doch hätten die Pelagianer von ihren eigenen Voraussetzungen aus wohl eine Unterscheidung zwischen dem ethischen Standpunkte im Christenthum und im Heidenthum gewinnen können, wenn eine systematische Auffassung des Ethischen im Zusammenhange mit dem Religiösen ihnen nicht zu fern gelegen hätte; denn da sie doch eigenthümliche Triebfedern und eine eigenthümliche Richtung für das sittliche Handeln aus dem Wesen des christlichen Glaubens ableiteten, hätten sie dies nur weiter zu entwickeln und anzuwenden gebraucht, um einen solchen Unterschied zu finden, wie Pelagius in der That bemerkt, daß die Alles zur Verherrlichung Gottes thuende Liebe etwas dem Alterthume Fremdes gewesen sey. [1])

Wie nach dem augustinischen System das durch die Gnade erzeugte höhere Leben manche Entwickelungsstufen zu durchlaufen hat und es verschiedener Würkungen der Gnade bedarf, um das durch sie zuerst angeregte höhere Leben der Vollendung entgegenzuführen, so ergaben sich in Beziehung auf diese verschiedenen Würkungen der Gnade verschiedene Bezeichnungen derselben. Insofern die Gnade allem Verdienst des Menschen zuvorkommend, den verderbten Willen Dessen, welcher in derselben Entfremdung von Gott wie alle Anderen sich befindet, zuerst anzieht, mit einer inneren, unwiderstehlichen Nothwendigkeit, die ersten Regungen des Guten in ihm hervorbringt, zum Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und zum Glauben ihn erweckt, heißt sie die zuvorkommende und vorbereitende Gnade (gratia praeveniens, praeparans). Sie schafft nun in ihm durch den Glauben einen freien Willen zum Guten (gratia operans);

---

1) Sufferunt et philosophi, sed non in caritate. Nos vero non ut laudari, sed ut ille quem sustinemus proficiat [zur Ehre Dessen, den wir tragen] (wohl in uns tragen, repräsentiren), diligentes sustinere debemus (denn wir haben doch keine Ursache, diese Worte für einen Zusatz Cassiodors zu halten). Zu Ephes. 4, 2.

aber es ist dies keine solche Umwandlung, wodurch der Mensch mit einem Male seine ganze Natur ablegt und über allen Kampf mit dem Bösen erhoben wird. Es sind noch immer zwei mit einander kämpfende Principien in ihm; insofern er aus Gott geboren ist, in der Gemeinschaft mit Christus lebt, sündigt er nicht mehr, insofern er aber die alte, von dem ersten, gefallenen Menschen abstammende Natur an sich trägt, klebt ihm die Sünde immer noch an. [1]) Er bedarf daher immer noch der den wiederhergestellten freien Willen unterstützenden, mitwürkenden Gnade (gratia cooperans), um das Gute zu vollbringen, in dem fortdauernden Kampfe mit dem Bösen siegreich hindurchgeführt zu werden. [2]) Obgleich Augustin die Erklärung dieser Thatsache, warum die Gnade, die es vermöchte, doch Keinen in diesem irdischen Leben zu einer vollkommnen Sündenlosigkeit gelangen lasse, dem unbegreiflichen Rathschlusse Gottes anheimstellte, so führte er doch diesen, ihm nicht unwahrscheinlichen Erklärungsgrund an. Die Sünde mußte im Menschen immer noch bleiben, um ihn zur Demuth zu mahnen, vor Hochmuth ihn zu bewahren; denn bis er, was im ewigen Leben erst geschehen werde, zur Anschauung Gottes, seines höchsten Gutes gelangt sey, um im Vergleich mit demselben sich selbst ganz für nichts zu halten, bis er von dessen Geist so sehr erfüllt worden, daß er nicht nur mit der Überzeugung der Vernunft, sondern auch mit unwandelbarer Liebe jenes höchste Gut seinem eigenen Selbst vorziehe, [3]) — bis der Mensch dies Ziel erreicht habe, bleibe er immer ausgesetzt der Gefahr des Hochmuths, und dieser könne der Selbstbetrach-

---

1) S. z. B. de perfectione justitiae hominis §. 39.

2) Cooperando perficit, quod operando incipit. Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. De gratia et libero arbitrio §. 33.

3) Quamdiu non videt sicut videbit in fine summum illud et immutabile bonum, in cujus comparatione se spernat, sibique illius caritate vilescat, tantoque spiritu ejus impleatur, ut id sibi non ratione sola, sed aeterno quoque amore praeponat. c. Julian. l. IV. §. 28.

tung des vernünftigen Geistes desto leichter sich anschließen, weil derselbe in der That etwas weit Höheres als alles Übrige in der irdischen Schöpfung sey. [1]) Darum müsse der Mensch durch steten Kampf mit sich selbst davor bewahrt werden. Dagegen konnte Julian nun einwenden, daß Augustin in einem Zirkel sich bewege, wenn er sage, der Mensch habe in Sünden noch bleiben müssen, um vor Sünde, der Sünde des Hochmuths bewahrt zu werden. [2]) Augustin berief sich aber gegen ihn auf die Erfahrung, wie dem Apostel der Pfahl im Fleische gelassen werden mußte als Mahnung zur Demuth; er gebrauchte eine Vergleichung aus der Heilkunst: „Als ob nicht das Geschwür mit Schmerz verbunden sey und das Schneiden nicht auch Schmerz mache, damit der Schmerz durch Schmerz geheilt werde. Wenn wir dies nicht erfahren hätten, und in solchen Gegenden, wo etwas dieser Art nie geschehen wäre, davon hörten, würden wir ohne Zweifel darüber lachen und vielleicht auch solcher Worte uns bedienen und sagen, es sey das Abgeschmackteste, daß Schmerz nothwendig solle gewesen seyn, damit das Geschwür keinen Schmerz machen solle." [3])

Da der Mensch nun also in diesem Leben, vermöge dieses fortdauernden Kampfes, der Gefahr, wieder zu fallen, immer noch ausgesetzt bleibt, so bedarf er demnach, um zur Seligkeit zu gelangen, der Gnade, die ihn bis an's Ende siegreich im Kampfe ausharren läßt, in welcher Beziehung Augustin die Gnade mit dem Namen des donum perseve-

---

1) Caetera vitia tantum in malefactis valent, sola autem superbia etiam in recte factis cavenda est. De natura et gratia §. 31.

2) Absurdissimum quippe et stultissimum putat, peccatum fuisse, ne peccatum esset, quoniam et ipsa superbia utique peccatum est. L. c. §. 30.

3) Quasi non et ulcus in dolore est, et sectio dolorem operatur, ut dolor dolore tollatur. Hoc si experti non essemus et in aliquibus terris, ubi ista nunquam contigerant, audiremus, sine dubio utique deridentes, fortassis etiam verbis hujus uteremur et diceremus: absurdissimum est, dolorem necessarium fuisse, ne ulceris dolor esset. L. c.

rantiae bezeichnete. Nur diese ist das sichere Merkmal der Prädestinirten.

Sowie diese Lehre von der Gnade mit allen ihren Bestimmungen hier entwickelt ist, hing sie mit der Lehre von der absoluten Prädestination nothwendig zusammen. Und wenn diese Lehre so vorgetragen wurde, trafen sie die Beschuldigungen, welche von den Pelagianern häufig wiederholt wurden: daß Augustin unter dem Namen der Gnade ein fatum einführe, daß er den zum Wesen der menschlichen Natur gehörenden freien Willen durchaus läugne, daß er alle Bedingungen eines gerechten göttlichen Gerichts aufhebe. In Beziehung auf den freien Willen behauptete Augustin immer, daß wie durch den Glauben das Gesetz nicht aufgehoben, sondern erst erfüllt werde, so werde durch die Gnade der freie Wille nicht aufgehoben, sondern erst wahrhaft frei gemacht, und er berief sich auf das Wort Christi, daß nur, wen der Sohn frei mache, wahrhaft frei sey. Aber er vermischte hier, durch die Zweideutigkeit des Ausdrucks begünstigt, zwei verschiedene Begriffe, [1]) den Begriff von der Freiheit als von einem gewissen Zustande und Standpunkte der sittlichen Entwickelung und der Freiheit als einem gewissen allgemeinen Vermögen des vernünftigen Geistes, den Begriff der formellen und der materiellen Freiheit. Allerdings war Augustins Auffassung der Freiheit in jenem ersteren Sinne eine tiefere (wie dieses mit seinem Begriffe von dem göttlichen Lebensprincipe der Gnade zusammenhing), als in dem pelagianischen System stattfinden konnte. Anders aber war es mit der Freiheit in dem zweiten Sinne, von welchem in diesem besondern Streite eigentlich die Rede war; diese läugnete Augustin allerdings in Beziehung auf alle Nachkommen des gefallenen Menschen, denn er schrieb ja nicht allen Menschen die Fähigkeit zu, zu jener höheren sittlichen Freiheit zu gelangen; er be-

---

1) Was die Pelagianer auch wohl zu rügen wußten. Opus imperf. lib. I. c. 76.

trachtete diese Freiheit ja nicht als ein unveräußerliches Eigenthum des vernünftigen Geistes, sondern als eine Gabe, welche nur durch eine besondere göttliche Einwürkung einer gewissen Zahl von Menschen mitgetheilt werde. Bei Denen, welche in die Zahl dieser Letzteren gehören, kann von einer freien Selbstbestimmung in Beziehung auf die Aneignung dessen, was ihnen durch die Gnade mitgetheilt wird, nicht die Rede seyn, da ihr Wille mit innerer Nothwendigkeit durch den allmächtigen Willen Gottes umgestimmt wird. Und wie diese Letzteren einer unwiderstehlichen höheren Einwürkung folgen, so folgt die große Masse der Menschheit, dem Bösen dienstbar, einer unwiderstehlichen Einwürkung von niederer Art. Dabei aber behauptete Augustin durch die Einwürkung der Gnade die freie Selbstbestimmung nicht aufzuheben, indem er von dieser Seite an einer Scheinfreiheit genug hatte, mit einem in dem Bewußtseyn des Geschöpfs nothwendig sich bildenden Schein sich begnügte, insofern nämlich die Würkung der Gnade doch in der Form der menschlichen Natur, des vernünftigen menschlichen Bewußtseyns sich entwickele, in der Form der in der Erscheinung gegebenen Selbstbestimmung, daher der Mensch, wenngleich bestimmt durch ein höheres, seinen Willen mit unwiderstehlicher Macht umbildendes Princip, dem er auf naturgemäße Weise folge, sich doch keines seinem Willen angethanen Zwanges bewußt werde. In diesem Sinne sagte er daher, daß die Würkung der Gnade den zum Wesen der Vernunft gehörenden freien Willen voraussetze, daß wenn der Mensch nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen wäre, er für die Gnade gar nicht empfänglich seyn könnte; auf Menschen, nicht auf Steine könne die Gnade einwürken. [1])

---

1) Neque enim gratia Dei lapidibus aut lignis pecoribusve praestatur, sed quia imago Dei est, meretur hanc gratiam. c. Julian. l. IV. §. 15. Non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in iis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem no-

Eine Inconsequenz war es in dem augustinischen System, daß, während er die erste Sünde allerdings aus der freien Selbstbestimmung des Menschen ableitete, er alles Übrige in einer unbedingten göttlichen Vorherbestimmung begründete. Dialektisch consequenter würde er, dem Princip folgend, welches ihn zu dieser ganzen Anschauungsweise hingeführt hatte, das Handeln Adams wie alles andere von der unbedingten Prädestination abgeleitet haben. Welche Inconsequenz von dem Julian wohl hervorgehoben wurde. [1]) Aber es war dies doch eine schöne Inconsequenz, welche aus dem Siege seines religiös-sittlichen Gefühls über seine dialektisch-spekulative Richtung herrührte. So konnte er doch an Einem Punkte die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes und die freie Schuld des Menschen vesthalten, die Ursache des Bösen von Gott auf die ursprünglich vorhandene wahrhaft freie Selbstbestimmung des Menschen zurückschieben. Und durch die Voraussetzung des nothwendigen und unbegreiflichen Zusammenhanges zwischen dem ersten Menschen und der ganzen Gattung löset sich in ihm diese Inconsequenz doch auf; denn da die That des ersten Menschen wie die eigene That jedes Menschen angesehen werden kann, so ist eben dadurch der Verlust der ursprünglichen Freiheit bei Allen ein verschuldeter.

Dieses augustinische System, welches mit so vieler dialektischer Kunst zusammengesetzt war, wußte nun wohl, wenn es mit der Vorsicht, Weisheit und dialektischen Gewandtheit des Augustinus vorgetragen wurde, den praktisch nachtheiligen Folgerungen, welche für die Anwendung auf das Leben daraus gezogen werden konnten, auszuweichen.

---

stram Deus operatur in nobis. De peccatorum meritis et remissione l. II. §. 6.

1) Opus imperf. l. VI. c. 22: Unde tu nosti, illud tantummodo justum fuisse, ut in Adam nisi voluntarium crimen non possit ulcisci, si injustum esse non nosti, imputari cuiquam in crimen, quod fatearis sine voluntate susceptum?

Diejenigen, welche, wie Augustin, durch ihre ganze innere Lebensentwickelung in dieses System hineingekommen waren, bei welchen es sich mit den Grunderfahrungen ihres christlichen Bewußtseyns ganz verschmolzen hatte, Solche, welche zu einer gewissen inneren Ruhe und Vestigkeit des christlichen Lebens schon gelangt waren, Solche konnten bei diesem System wohl ihre Beruhigung finden. Das Glaubensleben, das sie besaßen, das Bewußtseyn eines göttlichen Lebens erhob sie über die Zweifel, welche aus der Reflexion darüber, ob sie auch in die Zahl der Prädestinirten gehörten, bei ihnen entstehen konnten. Aber anders verhielt es sich, wo dies System auf eine minder besonnene und geschickte Weise vorgetragen wurde oder zu Solchen gelangte, welche noch in vielen inneren Kämpfen begriffen waren und durch die Reflexion über sich selbst leicht beunruhigt werden konnten. Augustin selbst mußte solche Erfahrungen machen, und es ist merkwürdig zu sehen, wie er sich dabei verhielt. Er nahm davon Veranlassung, sein System in Beziehung auf die praktische Anwendung noch weiter zu entwickeln.

Da nämlich eine dogmatisch-polemische Abhandlung Augustins, welche sich auf diese Streitigkeiten bezog, ein Brief desselben an den Presbyter, nachherigen Bischof Sixtus zu Rom,[1]) unter den Mönchen eines Klosters zu Adrumetum in der nordafrikanischen Provinz Byzacene verbreitet worden, so brachte dieser manche heftige Bewegungen unter den Gemüthern hervor (zwischen den Jahren 426 und 27). Es traten unter ihnen solche Leute auf, welche aus den augustinischen Lehren von der Gnade und Vorherbestimmung praktisch nachtheilige Folgerungen ableiteten. „Was kann alles Lehren und Vorschreiben des Guten nützen, — sagten sie — da doch die menschlichen Anstrengungen nichts vermögen, da doch Gott in uns würkt das Wollen und Vollbringen. Unrecht ist es auch,

1) Ep. 194 unter den Briefen Augustins.

den Fehlenden und Sündigenden Vorwürfe zu machen und sie zu strafen, denn es ist ja nicht ihre Schuld, daß sie so handeln. Ohne die Gnade können sie nicht anders, und sie können ja nichts thun, um diese sich zu verdienen. Wir dürfen demnach nichts Anderes thun, als für sie beten." Da Augustin durch Abgesandte aus dem Kloster und durch einen Brief des Abtes Valentinus von diesen Bewegungen Nachricht erhielt, so richtete er an diese Mönche zwei Bücher; das eine, in welchem er seine Lehre vom Verhältniß der Gnade zum freien Willen im Gegensatze gegen den Pelagianismus ausführlicher erörterte (de gratia et libero arbitrio); das zweite, in welchem er sie besonders von Seiten ihrer praktischen Anwendung in Beziehung auf jene daraus gezogenen Folgerungen erörterte (das Buch de correptione et gratia). Nach Augustins Lehre ist ja die unbedingte Vorherbestimmung nicht eine willkührliche Handlung Gottes, wodurch er den mit aller Sünde behafteten Menschen die ewige Seligkeit verleiht, sondern das nothwendige Mittelglied ist die Mittheilung der Gnade. Diese ist die göttliche Lebensquelle in Denen, welche sie besitzen, und dies neue göttliche Leben muß sich nach innerem Drange in Vollbringung des Guten offenbaren. Es läßt sich nun aber auch hier keine Grenze bezeichnen, wo die göttliche Thätigkeit im Menschen anfange und aufhöre, und wo die menschliche beginne und ende, sondern Beides hängt unzertrennlich zusammen. Der von der göttlichen Gnade angeeignete menschliche Wille würkt als ein umgewandelter, geheiligter mit Freiheit das Gute, und die Gnade kann nur würken durch den ihr als Organ dienenden Willen. Daher sagt Augustin: „Wer ein Kind Gottes ist, der muß sich vom Geiste Gottes getrieben fühlen, das Rechte zu thun, und, wenn er es gethan hat, danke er dem Gott, welcher ihm die Kraft und Freudigkeit dazu verliehen. Wer aber nicht das Rechte thut, oder es nicht aus der rechten Gesinnung, der Liebe thut, der bete zu Gott, daß ihm die Gnade, die er noch nicht empfangen hat, zu Theil

werde." Vermöge des inneren Zusammenhanges, welchen Augustin zwischen der ersten Sünde und der Sünde aller Menschen setzte, wie wir dies oben entwickelt haben, behauptete er, daß der Einzelne mit der allgemeinen Sündhaftigkeit sich nicht entschuldigen und seine Sünde ihm nicht minder als eigene Verschuldung zugerechnet werden könne. Ferner könne allerdings Gott durch seine Gnade auf das Innere der Menschen einwürken, nicht allein ohne daß man sie ermahne, zurechtweise oder strafe, sondern auch ohne Anderer Fürbitte für sie. Allerdings könnten alle diese Mittelursachen die beabsichtigte Würkung auf die Menschen hervorbringen nur unter der Voraussetzung der göttlichen Gnade, welche durch die menschlichen Werkzeuge würke und ohne welche alle menschlichen Werkzeuge nichts vermöchten, und unter der Voraussetzung, daß die Menschen, welche man zum Heil führen wolle, zur Zahl der Prädestinirten gehörten. Da aber Gott doch oft durch solche Werkzeuge seine Gnade den Menschen zuführe, da ihnen in diesem Leben keine sicheren Merkmale gegeben seyen, um die Prädestinirten von den Nichtprädestinirten zu unterscheiden, da man im Geiste der Liebe wünschen müsse, daß Alle zur Seligkeit gelangten, so müsse man in diesem Geiste der Liebe, voraussetzend, daß sich Gott der Menschen als seiner Werkzeuge bedienen wolle, um Diese oder Jene, die jetzt in Sünden lebten, durch seine Gnade zu bekehren und zur Seligkeit zu führen, alle jene Mittel, welche man in seiner Gewalt habe, anwenden, den Erfolg Gott anheimstellend.

Die Art, wie Augustin in diesen beiden Schriften sein System gegen Mißdeutung zu verwahren suchte, konnte nicht geeignet seyn, Diejenigen zu beruhigen, deren christliches Gefühl durch das, was er über das Verhältniß der göttlichen Gnade und Vorherbestimmung zu dem freien Willen gesagt hatte, beleidigt worden war; vielmehr mußten Solche noch mehr Bestätigung ihrer Bedenklichkeiten darin finden. Und da sein Lehrbegriff von dieser Seite

hingestellt hatte, das Handeln Adams
von der unbedingten Prädestination abgelei
Inconsequenz von dem Julian wohl hervo
Aber es war dies doch eine schöne In
aus dem Siege seines religiös-sittlichen
dialektisch-spekulative Richtung herrührte.
weil in Einem Punkte die Heiligkeit
Gottes und die freie Schuld des Mensche
Ursache des Bösen von Gott auf die urs
eine wahrhaft freie Selbstbestimmung des
schieben. Und durch die Voraussetzung
und unbegreiflichen Zusammenhanges zw
Menschen und der ganzen Gattung löset
Inconsequenz doch auf; denn da die That
sehen wie die eigene That jedes Menschen
kann, so ist eben dadurch der Verlust d
Freiheit bei Allen ein verschuldeter.

Dieses augustinische System, welches
lektischer Kunst zusammengesetzt war, w
wenn es mit der Vorsicht, Weisheit und
wandtheit des Augustinus vorgetragen wur
nachtheiligen Folgerungen, welche für die
das Leben daraus gezogen werden konnte

Diejenigen, welche, wie Augustin, durch ihre ganze innere Lebensentwickelung in dieses System hineingekommen waren, bei welchen es sich mit den Grunderfahrungen ihres christlichen Bewußtseyns ganz verschmolzen hatte, Solche, welche zu einer gewissen inneren Ruhe und Festigkeit des christlichen Lebens schon gelangt waren, Solche konnten bei diesem System wohl ihre Beruhigung finden. Das Glaubensleben, das sie besaßen, das Bewußtseyn eines göttlichen Lebens erhob sie über die Zweifel, welche aus der Reflexion darüber, ob sie auch in die Zahl der Prädestinirten gehörten, bei ihnen entstehen konnten. Aber anders verhielt es sich, wo dies System auf eine minder besonnene und geschickte Weise vorgetragen wurde oder zu Solchen gelangte, welche noch in vielen inneren Kämpfen begriffen waren und durch die Reflexion über sich selbst leicht beunruhigt werden konnten. Augustin selbst mußte solche Erfahrungen machen, und es ist merkwürdig zu sehen, wie er sich dabei verhielt. Er nahm davon Veranlassung, sein System in Beziehung auf die praktische Anwendung noch weiter zu entwickeln.

Da nämlich eine dogmatisch-polemische Abhandlung Augustins, welche sich auf diese Streitigkeiten bezog, ein Brief desselben an den Presbyter, nachherigen Bischof Sixtus zu Rom, [1]) unter den Mönchen eines Klosters zu Adrumetum in der nordafrikanischen Provinz Byzacene verbreitet worden, so brachte dieser manche heftige Bewegungen unter den Gemüthern hervor (zwischen den Jahren 426 und 27). Es traten unter ihnen solche Leute auf, welche aus den augustinischen Lehren von der Gnade und Vorherbestimmung praktisch nachtheilige Folgerungen ableiteten. „Was kann alles Lehren und Vorschreiben des Guten nützen, — sagten sie — da doch die menschlichen Anstrengungen nichts vermögen, da doch Gott in uns würkt das Wollen und Vollbringen. Unrecht ist es auch,

1) Ep. 194 unter den Briefen Augustins.

einen Brief des Abtes Valentinus von di
Nachricht erhielt, so richtete er an diese
cher; das eine, in welchem er seine Lehre
der Gnade zum freien Willen im Gegensat
lagianismus ausführlicher erörterte (de gra
bitrio); das zweite, in welchem er sie bes
ten ihrer praktischen Anwendung in Bezi
daraus gezogenen Folgerungen erörterte (de
reptione et gratia). Nach Augustins Lehr
bedingte Vorherbestimmung nicht eine willkü
Gottes, wodurch er den mit aller Sünde
schen die ewige Seligkeit verleiht, sonder
dige Mittelglied ist die Mittheilung der G
die göttliche Lebensquelle in Denen, wel
und dies neue göttliche Leben muß sich nach
in Vollbringung des Guten offenbaren.
aber auch hier keine Grenze bezeichnen, u
Thätigkeit im Menschen anfange und aufhö
menschliche beginne und ende, sondern Bei
zertrennlich zusammen. Der von der gö
angeeignete menschliche Wille würkt als ein
geheiligter mit Freiheit das Gute, und di
nur würken durch den ihr als Organ die
Daher sagt Augustin: „Wer ein Kind G

werde." Vermöge des inneren Zusammenhanges, welchen Augustin zwischen der ersten Sünde und der Sünde aller Menschen setzte, wie wir dies oben entwickelt haben, behauptete er, daß der Einzelne mit der allgemeinen Sündhaftigkeit sich nicht entschuldigen und seine Sünde ihm nicht minder als eigene Verschuldung zugerechnet werden könne. Ferner könne allerdings Gott durch seine Gnade auf das Innere der Menschen einwürken, nicht allein ohne daß man sie ermahne, zurechtweise oder strafe, sondern auch ohne Anderer Fürbitte für sie. Allerdings könnten alle diese Mittelursachen die beabsichtigte Würkung auf die Menschen hervorbringen nur unter der Voraussetzung der göttlichen Gnade, welche durch die menschlichen Werkzeuge würke und ohne welche alle menschlichen Werkzeuge nichts vermöchten, und unter der Voraussetzung, daß die Menschen, welche man zum Heil führen wolle, zur Zahl der Prädestinirten gehörten. Da aber Gott doch oft durch solche Werkzeuge seine Gnade den Menschen zuführe, da ihnen in diesem Leben keine sicheren Merkmale gegeben seyen, um die Prädestinirten von den Nichtprädestinirten zu unterscheiden, da man im Geiste der Liebe wünschen müsse, daß Alle zur Seligkeit gelangten, so müsse man in diesem Geiste der Liebe, voraussetzend, daß sich Gott der Menschen als seiner Werkzeuge bedienen wolle, um Diese oder Jene, die jetzt in Sünden lebten, durch seine Gnade zu bekehren und zur Seligkeit zu führen, alle jene Mittel, welche man in seiner Gewalt habe, anwenden, den Erfolg Gott anheimstellend.

Die Art, wie Augustin in diesen beiden Schriften sein System gegen Mißdeutung zu verwahren suchte, konnte nicht geeignet seyn, Diejenigen zu beruhigen, deren christliches Gefühl durch das, was er über das Verhältniß der göttlichen Gnade und Vorherbestimmung zu dem freien Willen gesagt hatte, beleidigt worden war; vielmehr mußten Solche noch mehr Bestätigung ihrer Bedenklichkeiten darin finden. Und da sein Lehrbegriff von dieser Seite

waren, so war es natürlich, daß zwi
Gegensätzen eine vermittelnde und versöh
bildete. Diese Richtung ging besonders
stern des südlichen Frankreichs, der Pro
grenzenden Inseln. Als Repräsentant
Organ derselben erscheint zuerst ein Ma
Geschichte des abendländischen Mönchthum
einen Platz einnimmt und in diese Gegen
hatte, Johannes Cassianus, wahrs
Gegenden des schwarzen Meeres herstam
den sogenannten scythischen Mönchen), d
fachen Reisen im Orient sich zuletzt nach
und dort Stifter und Abt eines berühm
worden war. Einflußreich war ohne Z
und langer Aufenthalt in den orientalis
seine dogmatische Richtung gewesen, und
insbesondere in seiner vorherrschend prak
in seiner Abneigung gegen zu viel best
spekulatives Dogmatisiren über die hier
stände, seiner Tendenz, das religiös-sittlic
besonders hervorzuheben, auf die Liebe G
beziehen, wohl läßt sich in allem Diesem
großen Chrysostomus erkennen, bei dem e
eine Zeit lang gelebt hatte und dessen Sch

mehr nur darnach trachten, ihr Herz zu reinigen. Nur die Verfinsterung der Seele durch die Sünde sey Ursache davon, daß, was der heilige Geist geoffenbart, den Menschen dunkel erscheine, und daher, weil die Menschen nicht mit gereinigtem Sinne die göttlichen Dinge zu erkennen gesucht, daher seyen so viele Irrlehren in die heilige Schrift hineingetragen worden. [1]) Er verlangte auch besonders in Beziehung auf die Behandlung der Lehre von der Gnade, daß man, den einfachen Glauben der Fischer in einfachem Herzen bewahrend, nicht mit dialektischen Syllogismen und ciceronianischer Beredtsamkeit in weltlichem Geiste ihn aufnehmen, sondern erkennen solle, daß er nur durch die Erfahrung eines reinen Lebens verstanden werden könne. [2]) Fast könnte man meinen, daß diese Stelle in dem Sinne Cassians eine Stichelei gegen die nach seiner Meinung zu dialektische Richtung Augustins enthalte; doch läßt sich eine solche bestimmte persönlich-polemische Beziehung wenigstens nicht beweisen. [3])

Cassian entfernt sich von dem pelagianischen System durchaus durch die Anerkennung einer allgemeinen Verderbniß der menschlichen Natur als Folge der ersten Sünde und durch die Anerkennung der gratia wie der justificatio im augustinischen Sinne. Aber Alles gewinnt bei ihm eine andere Gestalt durch den Zusammenhang mit der Idee von

---

1) Monachum ad scripturarum notitiam pertingere cupientem, nequaquam debere labores suos erga commentatorum libros impendere, sed potius omnem mentis industriam et intentionem cordis erga emundationem vitiorum carnalium detinere. Institution. coenobial. l. V. c. 33.

2) L. c. l. XII. c. 19.

3) In seinem Werke gegen Nestorius, das er im Anfange der nestorianischen Streitigkeiten geschrieben, de incarnatione Domini l. VII. c. 27, nennt er den Augustin magnus sacerdos; aber das Prädikat mußte dem Augustin schon nach seiner Bedeutung in der abendländischen Kirche gegeben werden, es sagt doch wenig im Verhältniß zu den Prädikaten, welche er einem Hilarius, Ambrosius, Hieronymus beilegte.

einer Liebe Gottes, die sich auf Alle erstreckt, das Heil Aller will und Alles darauf bezieht, auch die Strafe des Bösen diesem Einen Zweck unterordnet. Der Kampf des Fleisches und des Geistes ist zwar eine Folge jenes ersten Zwiespaltes, aber dieser Kampf ist jetzt heilsam geordnet zur sittlichen Bildung des Menschen, damit die Seele unter vielen Kämpfen und Anstrengungen nach der inneren Reinheit zu streben genöthigt, dadurch zum Selbstbewußtseyn erweckt, vor Hochmuth und Trägheit bewahrt werde. [1]) Wohl mit Rücksicht auf die pelagianischen Behauptungen sagt er in einer Stelle seiner Anweisungen zum Mönchsleben: [2]) „Nicht allein dafür habe man Gott zu danken, daß er uns mit Vernunft und freiem Willen begabt, die Kenntniß des Gesetzes oder die Gnade der Taufe uns verliehen habe, sondern auch für das, was uns durch seine tägliche Vorsehung verliehen werde, daß er uns befreie von den Nachstellungen der unsichtbaren Feinde, daß er mit uns würke, damit wir die Laster des Fleisches überwinden könnten, daß er auch unbewußt uns vor Gefahren beschütze, daß er uns davor bewahre, in Sünden zu fallen, daß er uns unterstütze und erleuchte, daß er uns selbst das Gesetz, welches er uns zur Hülfe gegeben, verstehen lehre, [3]) daß wir durch seine verborgene Einwürkung wegen unsrer Sünden gestraft, daß wir von ihm zuweilen auch gegen

1) Collat. l. IV. c. 7 et seq.

2) Institution. coenobial. c. 18.

3) Cassian sagt hier: Adjutorium nostrum, quod non aliud quidam interpretari volunt, quam legem. Welche Worte offenbar gegen die Pelagianer gerichtet sind. Mit Unrecht meinte Tillemont hier ein Anstreifen an pelagianische Ausdrucksweisen zu entdecken, welches Cassian nach jenen Entscheidungen der römischen Bischöfe gegen die Pelagianer sich nicht hätte erlauben können. Aber diese Ausdrucksweise ist dem Gedankeninhalte nach so antipelagianisch, daß selbst Augustin sie gebilligt haben könnte. Cassian sagt ja hier, daß selbst nur erst durch die innere Erleuchtung der Gnade das Gesetz ein Hülfsmittel für den Menschen werden könne.

unsern Willen zum Heile hingezogen würden, daß er endlich unsren freien Willen selbst, der sich nach seiner Neigung mehr zum Laster hinwende, auf den Weg der Tugend hinziehe." Man erkennt schon hier die ganze Eigenthümlichkeit der Lehrweise Cassians über diesen Gegenstand. Einzelne christliche Erfahrungen liegen allem Dem, was er so zusammenstellt, zum Grunde, und auch alle Merkmale des augustinischen Begriffs von der Gnade finden sich hier, nur mit Ausschließung alles zwingenden Einflusses auf den freien Willen. Aber Cassian stellt Einzelnheiten ohne logische Ordnung zusammen, fern von der systematischen Begriffsentwickelung Augustins.

Auch in dem Glauben erkennt er die Mittheilung der göttlichen Gnade.[1] Stets behauptet er die Unzulänglichkeit des freien Willens zum Guten ohne die Gnade, daß ohne dieselbe alle menschlichen Anstrengungen nichts vermöchten, alles Wollen und Laufen des Menschen ein vergebliches sey, daß von einem eigentlichen Verdienste bei dem Menschen nicht die Rede seyn könne, wenngleich die Würkung der Gnade immer bedingt sey durch die freie Selbstbestimmung des menschlichen Willens, daß in manchen Fällen auch eine zuvorkommende Gnade stattfinde.[2] Besonders beschäftigte er sich in einer seiner Mönchsunterredungen, der berühmten dreizehnten unter seinen Collationen, damit, das in den angeführten Stellen Zerstreute ausführlicher zu entwickeln. Auch hier spricht er gleich nachdrücklich gegen beide Extreme, sowohl die augustinische Verläugnung des freien Willens, als die pelagianische Beeinträchtigung der Gnade. In beiden entgegengesetzten Richtungen sieht er menschliche Anmaßung, welche das der menschlichen Vernunft Unerforschliche erforschen und bestimmen will. Er sagt hier, der freie Wille und die Gnade seyen so sehr mit einander verschmolzen, daß deshalb unter Vielen die Frage sehr be-

1) Collat. l. III. c. 16.
2) Collat. l. IV. c. 4 u. d. f. und andere Stellen.

zuvorkommende Gnade ganz läugneten un
mer von dem eigenen Verdienste des Me
machten, als Diejenigen, welche dem me
die Fähigkeit, den Keim des Guten durch
zeugen, absprächen und die Gnade imme
zuvorkommende setzten. Diese Frage — mei
überhaupt nicht a priori und voraus ve
[illegible] Begriffen über die Würkungsweise
[illegible] sie könne nur nach der Mannichfaltig
[illegible] beantwortet werden, wie diese in der
[illegible] werde. (Wobei er freilich aus
[illegible] nicht berücksichtigte, daß diese Un
die Grenzen der Erfahrung und der Erschei
ausgehe, da hier von unsichtbaren Triebf
[illegible] die Rede ist.) Wolle man behaupten,
des guten Willens immer vom Menschen ausge
Beispiel eines Zöllners Matthäus, eines Pa
Wolle man hingegen sagen, daß der Anfa
Willens immer durch die göttliche Gnade mit
so werde man in Verlegenheit kommen bei
von einem Zachäus, von einem Räuber am
durch ihre Sehnsucht dem Himmelreiche Gew
dem besonderen Rufe der göttlichen Gnade z
seyen. Gegen Diejenigen, welche das Letz[illegible]

Wohlthat des Schöpfers sey der Same aller Tugenden von Natur der Seele eingepflanzt; aber wenn dieser nicht durch die Hülfe Gottes angeregt werde, könne das Wachsthum zur Vollkommenheit nicht erfolgen. Wo nun die Gnade das menschliche Streben, so gering es auch sey, vorangehen lasse,[1]) sey doch, was sie dem Menschen verleihe, weit mehr als das menschliche Verdienst,[2]) es finde kein Verhältniß zwischen Beiden statt. Er nennt die Behauptung, daß die Gnade nur nach menschlichem Verdienst ertheilt werde, eine profane. Wenn Augustin den Ausspruch des Apostels Paulus (Röm. 11.) von der Unerforschlichkeit der göttlichen Gerichte gebrauchte, um den verborgenen, unbedingten Rathschluß der Prädestination dadurch zu bewähren, so bezog Cassian denselben hingegen auf die mannichfaltigere Würkungsweise der göttlichen mit Weisheit waltenden und mit Weisheit ihre Gaben vertheilenden Liebe, und er stellte dies der Alles nach Einem Begriff bestimmen wollenden dogmatischen Engherzigkeit und anmaßenden Beschränktheit entgegen. Wer die Fügungen Gottes zum Heil der Menschen mit seiner Vernunft vollkommen ermessen oder aussprechen zu können sich zutraue, der stehe im Widerspruche mit jenen Worten des Apostels, daß Gottes Gerichte und Fügungen dem Menschen unergründlich seyen. Der Gott des Alls würke auf solche Weise Alles in Allen, daß er den freien Willen anrege, ihn unterstütze und stärke, nicht, daß er die einmal von ihm selbst verliehene Freiheit des Willens dem Menschen wieder entziehe. Wenn die menschliche Vernunft und Beweisführung etwas, was diesen Sätzen widerstreite, erklügelt zu haben meine, so möge man Solches vielmehr meiden, als zur Zerstörung des Glaubens es fördern.

---

1) Ne penitus dormienti aut inerti otio dissoluto sua dona conferre videatur.

2) Gratia Dei semper gratuita.

Cassians Opposition gegen den augustinischen Lehrbegriff fand unter Mönchen und auch Bischöfen dieser Gegend [1]) vielen Eingang. Wohl mögen auch manche Mönche zuerst aus freiem inneren Antriebe ohne andern Einfluß von außen Gegner der augustinischen Prädestinationslehre geworden seyn, solche, welche sich nachher an Cassian, als den durch seine theologische Bildung Bedeutendsten unter ihnen, anschlossen; denn aus dem, was Prosper an Augustin über jene Gegner berichtet, geht hervor, daß nicht alle in ihrem Lehrbegriff von den streitigen Gegenständen mit dem Cassian ganz übereinstimmten, wenngleich ihr Widerspruch gegen die Lehre von der absoluten Prädestination derselbe war.

Als Augustins Buch de correptione et gratia nach Gallien kam, erkannten daraus diese Gegner der augustinischen Prädestinationslehre, welche wir nun kurz mit dem erst weit später üblich gewordenen Namen der Semipelagianer [2]) bezeichnen wollen, daß die praktisch nachtheiligen Folgerungen, welche ihnen immer als das Bedenkliche bei dieser Lehre erschienen waren, von jenen afrikanischen Mönchen würklich daraus gezogen worden; aber die Art, wie Augustin diese beseitigt hatte, genügte ihnen durchaus nicht, und sie wurden daher in ihrer Überzeugung nur desto mehr dadurch bevestigt. Doch neben diesen Semipelagianern gab es in diesem Theile von Gallien auch eine kleine Parthei von begeisterten Verehrern des Augustinus und Anhängern seines ganzen Lehrbegriffs, denen, wenngleich sie den Unterschied zwischen den semipelagianischen und den pelagianischen Lehrsätzen wohl erkannten, doch jede Lehre, welche die Würkungen der göttlichen Gnade im Menschen durch dessen

1) S. den Brief des Prosper an Augustin.

2) Die Semipelagianer selbst waren natürlich fern davon, einen solchen Namen sich beizulegen, da sie mit den Pelagianern nichts gemein haben wollten; aber auch von ihren Gegnern war es fern, sie mit diesem Namen zu bezeichnen, denn die Gegner des Pelagianismus ließen keine Mitte gelten. Der Semipelagianismus war ihnen auch nur ein Sprößling des Pelagianismus.

Empfänglichkeit bedingt setzte, als eine von frevelhaftem Hochmuthe ausgehende Verläugnung der Gnade erschien. An der Spitze dieser Parthei stand damals ein Geistlicher, Namens Prosper, welcher, wohl durch die verwüstenden Kriege bewogen, sein Vaterland Aquitanien verlassen und sich in diese Gegenden begeben hatte. Unter den großen und furchtbaren Umwälzungen jenes Jahrhunderts und in seinem Vaterlande insbesondere, durch die in so kurzer Zeit das Loos ganzer Völker und der Einzelnen umgestaltet wurde, fand er Trost und Ruhe in der gänzlichen Ergebung in einen unerforschlichen Rathschluß Gottes, der Lossagung von allem Irdischen und dem Vertrauen auf Gottes allwaltende Gnade, und die großen Fügungen jener Zeit in der Völkergeschichte gaben ihm manche Bestätigung der absoluten Prädestinationslehre. [1]) Dieser Prosper und sein Freund Hilarius, ein andrer eifriger Freund und Schüler Augustins, erstatteten, Jeder in einem besonderen Briefe, ihm einen Bericht von diesen Bewegungen der Gemüther, und sie forderten ihn auf, der angefochtenen Wahrheit zur Hülfe zu kommen.

---

1) Prosper und auch der Verfasser des Buches de vocatione gentium berufen sich auf diese Fügungen insbesondere in der Art, wie die Völker zum Glauben an das Evangelium geführt wurden. In dem schönen Gedichte eines Mannes an seine Frau, in welchem er die Lage jener Zeit benutzte, um sie zur Verläugnung des Irdischen zu ermahnen, welches in einigen Handschriften dem Prosper zugeschrieben wird, finden sich wenigstens die seine religiöse Stimmung charakterisirenden Gefühle und Ideen. Er sagt von seiner Zeit v. 23 (Ed. Venet. 1744. p. 450.):

Non idem status est agris, non urbibus ullis:
Omniaque in finem praecipitata ruunt.
Impia confuso saevit discordia mundo,
Pax abiit terris; ultima quaeque vides.

Und nachdem er von seinem Entschlusse, sich ganz Christo zu weihen, gesprochen, setzt er hinzu v. 99:

Nec tamen ista mihi de me fiducia surgit.
Tu das, Christe, loqui, tuque pati tribuis.
In nobis nihil audemus, sed fidimus in te.
Spes igitur mea sola Deus, quem credere vita est.

Dieser Aufforderung zufolge schrieb Augustin seine beiden Werke: De praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae. Er äußert zwar sein Befremden darüber, daß jene Männer durch so viele und deutliche Stellen der heiligen Schrift über die Gnade sich nicht überzeugen ließen; denn geläugnet werde diese Gnade immer, wenn man sie von menschlichem Verdienste abhängig mache. Doch ist er dabei gerecht genug, zu bekennen, daß sie durch die Anerkennung der Erbsünde, der Unzulänglichkeit der Kräfte des freien Willens zu allem Guten, durch die Anerkennung einer zuvorkommenden Gnade von dem eigentlichen Pelagianismus wesentlich abwichen. Und bei dem Gewichte, welches die übrigbleibenden Streitpunkte doch noch für ihn hatten, ist desto achtungswerther der Geist christlicher Mäßigung, in welchem er hinzusetzte: „Man müsse auf sie anwenden, was Paulus Philipp. 3, 15 sage. Wenn sie dem Maaße ihrer Erkenntniß gemäß wandelten, und zu Dem bäten, welcher die Einsicht verleihe, werde Er ihnen auch das offenbaren, was ihnen an der rechten Einsicht in die Prädestinationslehre noch fehle." [1])

In diesen beiden Schriften entwickelt er seinen bestrittenen Lehrbegriff, ihn in seiner ganzen Strenge vesthaltend, auf dieselbe, schon oben bezeichnete Weise; wir bemerken hier nur, was er in Beziehung auf die von den gallischen Semipelagianern geäußerten Bedenken Eigenthümliches sagt. Diese hatten, wie Prosper an Augustin berichtete, geäußert, wenn auch die unbedingte Prädestinationslehre der Wahrheit gemäß wäre, müßte man sie doch nicht vortragen, denn diese Lehre könne Keinem nützen und in jedem Falle nur schaden. Sie mache die Frommen sicher und träge und führe die Sunder, statt ihnen zur Buße Raum zu lassen, zur Verzweiflung. Dagegen sagt Augustin, verschweigen möge man diejenigen Wahrheiten, deren Erkenntniß bei Denen, welche sie zu verstehen vermöchten, nur die Verstandeseinsicht be-

1) De praedestinatione sanctorum c. 1.

reichere, ohne auf ihre Besserung einzuwürken, deren Mißverstand aber Denjenigen, welche sie nicht zu verstehen vermöchten, zum sittlichen Nachtheil gereiche. Anders hingegen sey es mit solchen Wahrheiten, deren richtiges Verständniß zur Heiligung diene und deren Mißverstand allein Nachtheil bringe. Und unter diese Wahrheiten sey die absolute Prädestinationslehre zu zählen. Nur durch Mißverstand und falsche Anwendung könne sie nachtheilig werden. Demselben Mißverstand sey aber auch die Lehre von der göttlichen Präscienz ausgesetzt, wie wenn man sie so vortragen wollte, daß man sagte: Ihr mögt leben wie ihr wollt, so wird doch nur das mit euch geschehen, was Gott vorausersehen hat. Man müsse bei dem Vortrage der Prädestinationslehre in der Predigt nur immer eingedenk seyn, daß der Verkündiger des Evangeliums entweder zu Solchen rede, welche der Erlösung schon theilhaft geworden seyen oder derselben noch theilhaftig werden sollten, demnach zu Prädestinirten, so daß man die Verworfenen als die außerhalb der Gemeinde Befindlichen betrachten, nur in der dritten Person von ihnen reden müsse. Mit vieler Gewandtheit und Vorsicht zeigte er, wie man die Prädestinationslehre nur dazu gebrauchen müsse, um zu unerschütterlichem auf Gott gegründeten Vertrauen im Guten und zugleich zur Demuth die Gläubigen anzuregen, und wie man hingegen Alles vermeiden müsse, was durch Mißverstand zur Sicherheit oder Verzweiflung verleiten könnte. Die recht verkündigte Prädestinationslehre trage also allerdings viel zur Beförderung der ächten christlichen Gesinnung bei. „Es müsse diese Lehre — schloß er — so vorgetragen werden, daß, wer sie sich recht aneigne, nicht dessen, was von Menschen sey, und daher auch nicht dessen, was sein eigen sey, sondern des Herrn sich rühme, und auch dies, sich nur des Herrn zu rühmen, sey, wie alles Übrige, eine Gabe Gottes, und zwar die Gabe Gottes, ohne welche alle anderen Gaben nichtig seyen.“ Da Augustins Gegner oft nicht mit Unrecht das Ansehn der älteren Kirchenlehrer

gegen ihn anführen konnten, so berief er sich hingegen nicht ohne Grund auf den ursprünglichen allgemeinen Ausdruck des unwandelbaren christlichen Bewußtseyns, wie die Kirchengebete für Bekehrung der Gläubigen, für das Beharren der Gläubigen bis ans Ende, in welche Gebete die Gemeinde mit dem Amen einzustimmen pflege. Aber freilich legte seine von seinem dogmatischen System ausgehende Deutung auch in diesen Ausdruck des christlichen Bewußtseyns, wie in manche Stellen älterer Kirchenlehrer, mehr hinein, als derselbe enthielt, wenn er ein Zeugniß für die Lehre von einer durch keine Empfänglichkeit von Seiten des Menschen bedingten Gnade und einer damit zusammenhängenden Prädestination darin finden wollte.

Da auch diese Schriften auf die Semipelagianer keinen andern Eindruck machten und machen konnten, als Augustins frühere Schriften, so fühlte sich Prosper gedrungen, zur Vertheidigung der Überzeugung, von der sein Herz so ganz voll war, und des Mannes, dem er als dem siegreichen Vertheidiger dieser Grundwahrheit mit begeisterter Verehrung anhing, [1]) gegen die Widersacher der Lehre von der Gnade, als die Undankbaren, sein carmen de ingratis zu schreiben. Unter diesen versteht Prosper überhaupt alle Diejenigen, welche die Würkungen der Gnade auf irgend eine Weise als eine durch die freie Empfänglich-

1) Eben dies, daß diese Überzeugung, der Mensch sey nichts durch sich selbst, Alles nur durch Gott, das ganze Leben des Augustinus durchdrungen hatte, dies erscheint dem Prosper als das Ausgezeichnete dieses großen Mannes, als das Grundprincip seiner Eigenthümlichkeit. Schön spricht sich Prosper darüber aus in seinem carmen de ingratis, wo er von Augustin sagt, v. 92 (p. 76):

. . . Quem Christi gratia cornu
Uberiore rigans, nostro lumen dedit aevo,
Accensum vero de lumine: nam cibus illi
Et vita et requies Deus est, omnisque voluptas
Unus amor Christi est, unus Christi est honor illi.
Et dum nulla sibi tribuit bona, fit Deus illi
Omnia, et in sancto regnat sapientia templo.

keit der Menschen bedingte betrachteten, Diejenigen, welche nicht Alles in dem Menschen auf die Gnade allein zurückführten. Wenngleich seine Polemik hier besonders gegen die Semipelagianer gerichtet war, so mußte ihm doch, da er von diesem Gesichtspunkte ausging, der Semipelagianismus mit dem Pelagianismus zusammenfallen, und in der That sucht er zu zeigen, daß die Lehren der Semipelagianer auf die pelagianischen Grundsätze zurückführten.[1]) Er klagt darüber, daß die Widersacher, welche ja großentheils strenge Mönche waren, durch die Verehrung, welche die Tugenden ihrer christlichen Weltentsagung ihnen erwarben, Viele verführten; da sie aber diese Tugenden zum Theil als ihr eigenes Werk betrachteten, so wären es nur Scheintugenden, welche des wahren Princips alles wahrhaft Guten, der Alles allein auf Gott beziehenden und sich in Allem von ihm abhängig fühlenden Gesinnung ermangelten.[2]) Ein tiefes und inniges christliches Abhängigkeitsgefühl athmet in diesem Gedicht und giebt demselben Wärme und Lebendigkeit; aber dabei verkennt der Verfasser in seinen Gegnern das Interesse der frei seyn wollenden Sittlichkeit, welches doch eben so wohl in dem Christenthume gegründet ist. „Halten sie es etwa für Schmach, — sagt er von seinen Gegnern — daß Christus einst in den Verklärten seyn wird Alles in Allem? Wenn dies aber schön und groß ist über Alles, warum schämen sie sich denn in diesem Jammerthale mächtig zu seyn durch Gott und so wenig als möglich von dem Eigenen, von dem, was sterbliches Werk ist, was nichts als Sünde ist, an sich zu haben?“[3])

---

1) Wie Prosper selbst sagt: Ingrati, quos urit gratia, v. 685.

2) . . . Licet in cruce vitam
Ducant, et jugi afficiant sua corpora morte,
Abstineant opibus, sint casti, sintque benigni,
Terrenisque ferant animum super astra relictis;
doch . . . surgendo cadunt . . .
Non horum templo est Christus petra fundamentum. v. 775—88.

3) Viles ergo putent se deformesque futuros,

Während dieses zweiten Abschnittes der von Augustin ausgegangenen Streitigkeiten war er selbst von dem irdischen Schauplatze abberufen worden. Die letzten Jahre seines langen und thätigen Lebens waren der Vollendung solcher theologischer Werke, welche zum Theil mit jenen ihm so wichtigen Gegenständen zusammenhingen, gewidmet. Da ihm seine zahlreichen bischöflichen Amtsgeschäfte keine Muße dazu ließen, so veranlaßte er, daß ihm mit Zustimmung seiner Gemeinde ein unter seinen Augen gebildeter Presbyter, Eraklius, zum Gehülfen gegeben wurde. Er beschäftigte sich um diese Zeit mit der Entwerfung einer Kritik über alle seine Schriften (seine retractationes). Was ihn dazu wohl vornehmlich veranlaßte, war dies, daß besonders von Pelagianern und Semipelagianern manche Stellen aus seinen älteren Schriften gegen ihn angeführt wurden, und seine enthusiastischen Verehrer dadurch in Verlegenheit geriethen, da sie bei dem Manne, dessen Ansehn ihnen zu viel galt, keinen Irrthum anerkennen wollten. Augustin aber war fern davon, seinen Schriften ein solches Ansehn beizulegen, welches nach seinem Urtheile der Bibel allein gebührte. Er sagte zu jenen übertriebenen Freunden, daß sie sich umsonst abmühten; sie hätten keiner guten Sache sich angenommen, leicht würden sie nach seinem eigenen Richterspruche den Prozeß verlieren. [1]) Er freute sich, sagen zu können, daß er in der Einsicht in die Wahrheit weiter fortgeschritten und manche frühere Irrthümer als solche erkenne, welche jetzt öffentlich in seinen Schriften aufzudecken

Cum transformatis fiet Deus unica sanctis
Gloria: corporei nec jam pressura laboris
Conteret incertos, sed in omnibus omnia semper
Christus erit. Quod si pulcrum et super omnia magnum est,
Cur pudet hac etiam fletus in valle potentes
Esse Deo, minimumque operis mortalis habere,
Quod non est nisi peccatum. v. 964.

1) Frustra laboratis, non bonam causam suscepistis, facile in ea me ipso judice superamini. Ep. 143. § 3 ad Marcellinum.

er sich nicht schäme. Freilich geschah es wohl auch, wie aus dem bisher Bemerkten sich schließen läßt, daß sein Geist, von manchen Seiten mehr beschränkt, das früherhin mit größerer Freiheit Gedachte jetzt als Irrthum darstellte, oder daß er selbst unbewußter Weise seine veränderte Denkweise in die Äußerungen eines früheren Standpunktes hineinerklärte.

Sodann arbeitete er an dem Werke, welches das letzte von ihm unter den pelagianischen Streitigkeiten geschriebene war, dem zweiten Werke gegen Julian. Dies war es, was ihn beschäftigte mitten unter den gewaltigen politischen Stürmen, welche Verwüstung und Zerstörung über diesen blühenden Welttheil herbeiführten. Er hatte den Schmerz, das Unglück von einem ihm früher sehr befreundeten Manne ausgehen zu sehen. Der Comes Bonifacius, einer der ausgezeichnetsten und glücklichsten Feldherren des sinkenden römischen Reiches, war durch Augustins Rath selbst dazu bewogen worden, daß er, statt in's Mönchsthum sich zurückzuziehen, seine Kräfte ferner der Vertheidigung der bedrängten römischen Christenheit gegen die Völkerstürme der Barbaren zu weihen beschloß. Aber durch die Ränke des im Kriegsruhme mit ihm wetteifernden Feldherrn Aëtius wurde er nachher verleitet, sich gegen die kaiserliche Regierung zu empören, und um sich in diesem Kampfe behaupten zu können, rief er die Vandalen aus Spanien zur Hülfe herbei. Augustin benutzte einen günstigen Augenblick, um in einem mit ächter christlicher Würde und großer Weisheit geschriebenen Briefe (einem wahren Muster für so verwickelte Verhältnisse) zu dem Gewissen des Bonifacius zu reden. Dieser mußte die traurige Erfahrung von der Wahrheit dessen machen, was sein alter Freund ihm geweissagt. Er wurde weiter geführt, als er selbst wollte, und als er umzukehren gedachte, war es zu spät. Die Vandalen betrachteten die blühenden Gegenden als ihr Eigenthum, und sie wurden aus den Bundesgenossen des Bonifacius seine Feinde. Augustins Bischofssitz, die Stadt Hippo, wurde von ihnen belagert. Unter diesen

Leiden und im Angesicht der neuen, denen er entgegensehen konnte, war es das gewöhnliche Gebet Augustins, Gott möge die Stadt von den Feinden befreien, oder seinen Knechten die Kraft verleihen, Alles zu ertragen, was sein Wille über sie verhänge, oder Er möge ihn selbst befreien aus dieser Welt. Das Letztere geschah. Im dritten Monat der Belagerung, welche vierzehn Monate dauerte, starb Augustin, sechs und siebenzig Jahre alt, im J. 429.

Auch nach Augustins Tode dauerte der Kampf zwischen der augustinischen und der semipelagianischen Parthei in Gallien fort. Prosper hielt zwar seinen Widersachern die Entscheidungen der römischen Bischöfe und der Kaiser entgegen, aber die Semipelagianer glaubten sich durch jene Autoritäten nicht getroffen, denn auch sie waren ja Gegner der durch jene Aussprüche verdammten pelagianischen Lehre. Deshalb suchten Prosper und Hilarius eine andere neue Kirchenautorität ihnen entgegenzustellen. Sie wandten sich an den römischen Bischof Cölestinus und sie beklagten sich bei diesem über streit- und neuerungssüchtige Presbyteren, welche Irrlehren verbreiteten und das Andenken des Augustinus anzufeinden wagten. Wahrscheinlich hofften sie von dem römischen Bischof einen auf bestimmte Weise für das augustinische System gegen die semipelagianischen Grundsätze von der Gnade und vom freien Willen entscheidenden Ausspruch zu erhalten; aber ihre Erwartung wurde doch durchaus nicht erfüllt. Cölestin erließ zwar dieser Aufforderung zufolge im J. 431 [1]) ein Schreiben an die gallischen Bischöfe. In demselben klagt er darüber, daß manchen Presbyteren, von denen er in einem Tone der Verachtung spricht, so viele Freiheit gelassen werden solle, fürwitzige Fragen aufzuwerfen. [2]) In einem kirchlichen Geiste ächt

1) Wie er selbst anführt, hatte er sich schon früher über diese Sache ebenso ausgesprochen in einem Responsum an einen Bischof Tuentius, welches aber nicht auf uns gekommen.

2) Indisciplinatae quaestiones. Alle Fragen darüber, warum Gott

römischer Art findet er es besonders anstößig, daß Presbyteren sich zu Lehrern der Bischöfe machen wollten, und er giebt es diesen besonders Schuld, daß die Presbyteren sich so viel geltend zu machen wagten. Es möchten wohl einige von ihnen erst vor Kurzem aus dem Stande der Laien gekommen seyn, die daher noch nicht wüßten, was ihnen als Bischöfen zukomme. Und er äußert den Verdacht, welchen die Ankläger der Semipelagianer wahrscheinlich bei ihm zu erregen Ursache gehabt hatten, daß Manche unter ihnen selbst jenen Irrthümern geneigt seyn möchten. Er sprach ferner in starken Ausdrücken seine Verehrung vor dem Augustinus aus, welcher auch von seinen Vorgängern immer zu den vorzüglichsten Lehrern der Kirche gezählt worden sey. Aber bei allem Dem waren doch die Entscheidungen des römischen Bischofs hier so unbestimmt, daß die Gegner des Semipelagianismus nur wenig oder nichts dadurch gewinnen konnten. Cölestin hatte ja die Lehre der Presbyteren, gegen welche er sprach, gar nicht weiter bezeichnet; was er unter den fürwitzigen Fragen verstand, war ja ganz unbestimmt gelassen; die Semipelagianer beschuldigten gerade ihre Gegner, daß sie, statt das praktisch Wichtige vestzuhalten, mit solchen Fragen sich beschäftigten. Er hatte gesagt: Es höre auf die Neuerung, — und noch dazu mit dem Zusatze: wenn die Sache sich so verhält — die alte Lehre anzugreifen; [1]) aber es war wiederum gar nicht bestimmt, was unter der alten und was unter der neuen Lehre gemeint sey. Auch die Semipelagianer behaupteten, — und sie konnten es in mancher Hinsicht mit mehrerem Rechte als ihre Gegner behaupten — daß von ihnen

---

den Einen seine Gnade ertheile, den Anderen nicht, alle solche Fragen, welche sich durch die Berufung auf den verborgenen, unbegreiflichen Rathschluß Gottes nicht wollten zurückweisen lassen, gehörten ja nach dem Urtheile eines Prosper schon in diese Klasse, und Cölestin redet hier zuerst nur in den Worten der Ankläger.

1) Desinat, si ita res sunt, incessere novitas vetustatem.

nur die alte Kirchenlehre gegen die erst vor Kurzem entstandene Irrlehre von der absoluten Prädestination und die der ganzen alten Kirche fremde Verläugnung des freien Willens vertheidigt werde. So war es daher natürlich, daß sogar Semipelagianer diese Entscheidungen zu Gunsten ihrer Lehrweise deuten konnten, wie dies auch würklich geschah. [1]) Der oben erwähnte Vincentius, welcher in dem Kloster der Insel Lerina bei der Provence, einem der vornehmsten Sitze des Semipelagianismus, seine Bildung erhalten hatte, scheint auch jene Entscheidung so gedeutet zu haben, und vielleicht schrieb er, als gerade diese Streitigkeiten am heftigsten waren, im J. 434 [2]) sein berühmtes Commonitorium, wenn nicht ausschließlich, doch besonders oder zum Theil in der Absicht, um das Princip, daß die subjektive Ansicht eines auch noch so begabten und heiligen Kirchenlehrers doch nichts gegen die alte und bisher in der Kirche allgemein vorherrschende Lehre ausmachen könne, und daß eine solche auch immer nur Privatmeinung bleibe, [3]) wenn nicht die Merkmale der vetustas, universalitas und consensio hinzukämen, um dieses von dem Augustin selbst anerkannte Princip der Geltung der Prädestinationslehre desselben entgegenzustellen. [4])

1) Prosper selbst giebt zu erkennen in dem liber contra Collatorem, daß manche Semipelagianer durch eine maligna interpretatio diese Entscheidung des römischen Bischofs zu ihrem Vortheil zu deuten wußten. Cölestin — sagten sie, wie aus Prospers Worten scheint geschlossen werden zu müssen — habe ja keineswegs durch jene Lobpreisung Augustins alle Schriften desselben in Beziehung auf die darin enthaltene Lehre gut geheißen, wenn auch die früheren, doch nicht die späteren, in denen Augustin selbst die novitas der vetustas entgegensetze.

2) S. Kap. 42. seine eigene chronologische Angabe.

3) S. oben Bd. III, S. 357.

4) Vincentius giebt seine Verbindung mit der semipelagianischen Parthei wohl dadurch zu erkennen, daß er unter den Irrlehrern nur den Pelagius und den Cölestius, nicht aber ihre vorgeblichen Sprößlinge, die Semipelagianer, nennt, und daß er unter so manchen Kirchenlehrern, die von ihm hoch gepriesen werden, doch nicht den Augustinus anführt.

Da nun Hilarius und Prosper selbst nach Rom gereist waren, um sich eine günstige Entscheidung zu verschaffen, da man voraussetzen kann, daß sie zu diesem Zwecke Alles in Bewegung setzten, so darf man um desto sicherer schließen, daß der römische Bischof gute Gründe haben mußte, sich nicht bestimmter und entschiedener unter diesen Verhandlungen auszusprechen, er, der in dem nestorianischen Streite eine so ganz andere Sprache geführt hatte. [1]) Es blieb dem Prosper

---

So citirt er nun auch am Ende des zweiten Abschnittes seines Commonitoriums, von welchem uns nur ein kleines Bruchstück geblieben ist, jene Stelle aus dem Schreiben Cölestins an die französischen Bischöfe. Obgleich er auch an dieser Stelle nicht weiter bestimmt, was Cölestin unter der novitas gemeint habe, sondern vielmehr die speziellere Anwendung einem Jeden selbst überläßt, so verräth sich doch wohl hier der durch die Autorität Augustins etwas zu leise aufzutreten genöthigte Semipelagianer. Ein mit Prosper Gleichgesinnter würde sich hier gewiß stärker und bestimmter ausgesprochen haben, um so mehr, da er wissen mußte, daß seine Gegner die Unbestimmtheit jener Stelle für ihre Zwecke benutzten. Auch in der Erklärung des „si ita res est" giebt sich der Semipelagianer, der die Anklage für ungegründet hielt, zu erkennen. Höchst wahrscheinlich ist es auch dieser Vincentius, von welchem die capitula objectionum Vincentianarum herrührten, gegen welche Prosper eine kleine Schrift richtete.

1) Wenn die Zusammenstellung der Entscheidungen römischer Bischöfe und nordafrikanischer Concilien gegen die Lehren des Pelagius und Cölestius, welche in manchen älteren Sammlungen des Kirchenrechts mit diesem Briefe Cölestins verbunden ist, würklich zu demselben gehörte, so würde Cölestin allerdings auf eine bestimmtere Weise sich ausgesprochen haben: denn diese Zusammenstellung hat offenbar die Absicht, den ganzen augustinischen Lehrbegriff von der Gnade gegen die Semipelagianer festzustellen, weil diese den Augustin beschuldigten, das rechte Maaß überschritten zu haben, und weil sie auch die Autoritäten der römischen Bischöfe nach ihrem Sinne zu deuten wußten. Aber die Art, wie Cölestins Brief schließt, zeigt deutlich, daß nichts nachfolgen sollte; in diesem Zusatze selbst zeigt sich ein andrer Ton der Sprache, als derjenige, welchen wir bei den römischen Bischöfen zu finden gewohnt sind, und Prosper, der, wie wir bemerkten, sich auf den Brief Cölestins beruft, würde gewiß nicht unterlassen haben, diesen Zusatz zu erwähnen, wenn er ihn als einen von Cölestin herrührenden gekannt hätte. Wir können also nicht zweifeln, daß dieses Stück späterer Zusatz ist, und

nun nichts Anderes übrig, als die Semipelagianer durch Schriften zu bekämpfen. [1]) Dieser Schriftstreit konnte bei so tief im inneren Leben und im Denken begründeten Gegensätzen zu keiner Verständigung führen. Prosper suchte nun, da er durch seine Schriften zu seinem Zweck nicht gelangen konnte, was er bei dem Bischof Cölestin vergeblich durchzusetzen gesucht hatte, durch dessen Nachfolger Sixtus zu erlangen. Er suchte ihn dazu zu bewegen, daß er das Werk seiner Vorgänger zur Vollendung führen, die letzten Reste des Pelagianismus vernichten, daß wie seine Vorgänger die offenbaren Pelagianer unterdrückt hätten, so er die verborgenen Pelagianer endlich ganz unterdrücken sollte, wie dies ihm Gott vorbehalten habe. [2]) Doch auch dies gelang noch nicht.

Die Schriften des Prosper zeugen von dem Streben, das System Augustins, das so großer Härte beschuldigt wurde, in das günstigste Licht zu setzen, dasselbe zu verwahren gegen alle demselben von den Semipelagianern gemachten Beschuldigungen, mit welchen diese an das allgemeine Gefühl sich zu wenden pflegten. Diese pflegten näm-

---

von wem nun auch dieser gewiß sehr alte, aus der Zeit dieser Streitigkeiten selbst stammende Zusatz herrühren mag, so ist es immer merkwürdig, daß der Verfasser desselben sich zwar zur Lehre von der Gnade Gottes bekennt, von deren Würksamkeit nichts auszuschließen sey, daß er aber doch für die absolute Prädestinationslehre sich nicht erklärt, vielmehr die Untersuchung darüber, als eine unpraktische, ausdrücklich meidet, wenn er sagt: Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere.

1) Seine Schriften gegen Cassian, liber contra Collatorem, sein responsum ad capitula Gallorum, die schon erwähnte Schrift gegen Vincentius, seine epistola ad Rufinum.

2) Confidimus Domini protectione praestandum, ut quod operatus est in Innocentio caet., operetur in Sixto, et in custodia Dominici gregis haec sit pars gloriae huic reservata pastori, ut sicut illi lupos abegere manifestos, ita hic depellat occultos. — Hujusmodi hominum pravitati non tam disputationum studio, quam auctoritatum privilegio resistendum est. C. Collator. c. 21. §. 4.

lich zu sagen: Nach dieser Lehre habe Gott nur einen kleinen Theil der Menschen für die ewige Seligkeit, die Übrigen für die Verdammniß geschaffen; Gott habe diese dazu prädestinirt, daß sie sündigen sollten, er sey Ursache der Sünde, Christus sey nicht für das Heil aller Menschen, sondern nur zur Erlösung dieser bestimmten kleinen Zahl gestorben. Dagegen suchte Prosper mit großer Gewandtheit bei der Entwickelung dieses Lehrbegriffs Alles zu vermeiden, was dem christlich-sittlichen Gefühl anstößig werden zu können schien, obgleich er dies freilich vielmehr durch geschickte Wendungen und Formeln verdecken, als dem Gedankeninhalte nach würklich meiden konnte. Der Beschuldigung, daß Gott zum Urheber der Sünde gemacht werde, wich er aus wie Augustinus, indem er alle Sünde aus der einen freien That Adams ableitete. [1]) Die Prädestination und die Präscienz Gottes seyen keineswegs einander ganz gleich zu setzen. In Beziehung auf das, was in Gott selbst

---

1) Wenn freilich Prosper die Art, wie er seinen Begriff von der Gnade im Gegensatze gegen den semipelagianischen aus der Lehre von einer alles Bedingtseyn ausschließenden Allmacht Gottes und einer absoluten Abhängigkeit der Geschöpfe ableitete, consequent hätte durchführen wollen, so hätte er dazu kommen müssen, alle Einwürkung Gottes auf die menschliche Natur als eine von Anfang an und in jedem Punkte durchaus unbedingte und demnach auch bei dem ersten Menschen die freie Selbstbestimmung gänzlich ausschließende zu setzen. S. die merkwürdige Stelle des carmen de ingratis v. 370. Man müsse sich, sagt er hier, Gottes Einwürkung auf den Menschen nicht als eine so ohnmächtige denken, wie die eines Menschen auf den andern, wenn er durch seine Darstellung Liebe oder Haß, oder irgend einen andern Affekt in dem Herzen des Andern zu erregen suche, so daß der Darsteller doch nicht, wie er gern möchte, diese Affekte dem Herzen des Andern würklich mittheilen könne, sondern es von dem Andern abhänge, sich diesen Eindrücken hinzugeben oder nicht. Nicht so sey es mit der göttlichen Gnade, als einer allmächtigen, diese gebrauche alle untergeordneten Ursachen nur zu ihrem Dienste, sey nicht abhängig von denselben.

Ipsa suum consummat opus, cui tempus agendi
Semper adest, quae gesta velit: non moribus illi
Fit mora, non causis anceps suspenditur ullis. v. 384.

seinen Grund habe, das Gute, wie die Ertheilung seiner Gnade und das gerechte Gericht, sey allerdings beides eins, aber anders in Beziehung auf das Böse, das in dem Willen der Geschöpfe seinen Grund habe; in dieser Beziehung könne nur von einer göttlichen Präscienz die Rede seyn. Wenn man nun aber eine der Idee des heiligen Gottes widersprechende Willkühr eben darin finden wollte, daß er von Denen, die in gleicher Entfremdung von ihm sich befanden, die Einen durch seine Gnade gerettet, die Anderen dem verdienten Verderben überlassen, so antwortet Prosper: „Man wird sich leicht beruhigen können, wenn man nur als unumstößlichen Glaubenssatz dies vesthält, daß bei Gott keine Willkühr stattfindet, daß nichts, was er thut, mit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit in Widerspruch steht, sowie daß kein Heil zu finden ist außer der Gnade Christi. Wie aber unsere Theodicee bei Vielem, was im Leben der Völker und der Einzelnen geschieht, scheitern muß, ohne daß wir in unserm Glauben an Gottes Weisheit und Heiligkeit irre werden, so müssen wir auch hier in unserm Glauben vestbleiben, wenngleich wir den Rathschluß, nach welchem Gott jene Gnade vertheilt, zu ergründen und zu begreifen nicht vermögen. Mögen wir nur die Schranken unsrer gegenwärtigen Erkenntniß göttlicher Dinge anerkennen." [1]) Prosper beschuldigte seine Gegner, wie diese ihn, daß sie dem Apostel Paulus zuwider Gottes unerforschliche Gerichte erforschen wollten. [2]) „Statt nach den Tiefen des verborgenen Gottes zu forschen und in ein Labyrinth unbeantwortlicher Fragen uns zu verlieren, mögen wir vielmehr auf die Weite der geoffenbarten Gnade hinblicken und uns an das halten, was der Apostel Paulus sagt: Gott will,

---

1) Non ergo instamus clausis, nec operta procaci
Urgemus cura, satis est opera omnipotentis
Cernere et auctorem cunctorum nosse bonorum. v. 754 et sq.

2) Responsiones ad capitula Gallorum c. 8: Profitentur sibi scrutabilia judicia Dei et vestigabiles vias ejus.

daß alle Menschen selig werden. Dieser Wille Gottes offenbart sich dadurch, daß er den Menschen alle Mittel gegeben hat, zu seiner Erkenntniß zu gelangen, sey es die Offenbarung durch das Evangelium, das Gesetz oder die Schöpfung. Aber freilich können sie durch alle diese Mittel nicht zur Seligkeit geführt werden ohne die Gnade, welche ihnen den Glauben giebt." So zeigt sich hier schon der Keim jener Unterscheidung zwischen einem allgemein geoffenbarten und bedingten und einem verborgenen, besondern, unbedingten Willen Gottes, im Grunde jener durch diesen aufgehoben. Alle diese Wendungen waren dem Prosper nicht ganz eigenthümlich, sondern wir erkennen in ihm hier nur den gewandten und geschickten Schüler des Augustinus, der die bei diesem zerstreuten Gedanken treffend aufzufassen, zusammenzustellen und zu vertheilen wußte.

Diese gemäßigte, die anstößigsten Seiten des augustinischen Lehrbegriffs zu vermeiden suchende Darstellungsweise desselben, welche von Prosper ausging, hatte offenbar auf den Gang dieser Streitigkeiten bedeutenden Einfluß. Aus den in den Schriften Prospers enthaltenen Keimen bildete sich eine noch feinere und scharfsinnigere, mit vielem Geiste durchgeführte Einkleidung dieses Lehrbegriffs, welcher eine versöhnende Absicht zum Grunde lag, wie sie sich uns darlegt in einem Buche „über die Berufung aller Völker" (de vocatione omnium gentium), dessen Verfasser uns nicht mit Sicherheit bekannt geworden.[1]) Dies Buch rührte

1) Die Vergleichung dieses merkwürdigen Werkes mit den Schriften Prospers zeigt allerdings zwischen diesen und jenem eine große Übereinstimmung in den Grundideen, und auch manche einzelne Gedanken kommen in derselben Anwendung in beiderlei Schriften vor. Aber der Verfasser scheint ein Solcher zu seyn, der nicht früher an diesen Streitigkeiten Theil genommen, sondern nachdem sie schon eine ziemliche Zeit gedauert hatten, sich berufen fühlte, einen Versuch zu machen, ob er nicht durch eine gewisse Darstellungsweise der streitigen Lehren eine Ausgleichung des Gegensatzes vermitteln könnte. Dies paßt nicht auf Prosper, der von Anfang an das Haupt einer der beiden Partheien gewesen war.

offenbar, wie auch der Verfasser selbst in dem Eingange zu erkennen giebt, von einem Solchen her, der einen Vergleich zwischen den beiden so heftig mit einander streitenden Partheien einzuleiten suchte, und zwar gewiß zum Vortheil des augustinischen Lehrbegriffs, dessen Grundideen er durch eine eigenthümliche Einkleidung und Zusammenstellung mehr zu empfehlen suchte, sich bemühend, sie von allem Dem zu entkleiden, was die Semipelagianer ihnen besonders zum Vorwurf machten, und was dazu diente, diesen Vorwürfen mehr Glauben zu verschaffen. Um seinen Zweck als Vermittler desto leichter zu erreichen, enthielt er sich aller Hinweisung auf den Augustinus, dessen Autorität ihm selbst gewiß viel gelten mußte. Überhaupt zeichnet er sich auf eigenthüm-

---

Dem Charakter Prospers, wie er sich in seinen anerkannt ächten Schriften zeigt, entspricht es auch nicht, daß sich der Verfasser jenes Werkes aller heftigeren Angriffe auf seine Gegner enthält, daß er durchaus keine Autoritäten anführt, den Augustinus ganz mit Stillschweigen übergeht. Dazu kommt noch die Verschiedenheit des Styls. Nun schreiben zwar alte Handschriften das Buch dem Prosper zu, aber dagegen schreiben noch ältere es dem Ambrosius zu, dem es nur nach einem argen Anachronismus zugeschrieben werden konnte. Es erhellt demnach, daß die Autorität der Handschriften hier nicht als historisches Zeugniß gelten kann. Durch seinen Inhalt hatte sich das Buch großes Ansehn verschafft, daher es auch der römische Bischof Gelasius unter den Büchern von bewährter Rechtgläubigkeit anführt. Da man aber über die Person des Verfassers keine geschichtliche Überlieferung hatte, wie denn auch Gelasius es als ein anonymes anführt, so wollte man es gern irgend einem bewährten Kirchenlehrer zuschreiben, und es war wenigstens eine glücklichere, mehr begründete Vermuthung, welche den Prosper zum Verfasser machte. Folgt man den inneren Vermuthungsgründen, so hat allerdings wegen der Ähnlichkeit der Gedanken und des Ausdrucks die Vermuthung Quesnels, daß Leo der Große noch als Diakonus dies Buch geschrieben habe, mehr als andere Vermuthungen für sich. Aber dann ist doch die Anonymität, in der sich das Buch erhielt, auffallender, und es fragt sich, ob sich nicht Alles hinlänglich erklärt, wenn wir annehmen, daß ein uns unbekannter Dogmatiker in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, der die Schriften Prospers und Leo des Großen eifrig studirt, jenes Buch geschrieben habe.

liche Weise aus durch ein von allen Kirchenautoritäten unabhängiges, vorherrschend dialektisches Verfahren.

Er bemüht sich erstlich zu zeigen, daß zwischen der Lehre von der Gnade und vom freien Willen eine gänzliche Harmonie stattfinde, so daß man eins nicht ohne das Andere behaupten könne. Hebe man den freien Willen auf, so sey kein Organ vorhanden, durch welches die wahren Tugenden zu Stande kämen. Hebe man die Gnade auf, so fehle die Quelle, aus der alles wahrhaft Gute herfließe. Er unterscheidet sodann drei verschiedene Willensrichtungen und Standpunkte des Menschen: Der niedrigste Standpunkt, der bloß auf das Sinnliche gerichtete Wille (die voluntas sensualis), sodann der über das Sinnliche sich erhebende, aber nur sich selbst überlassene, auf sich selbst gerichtete Wille (voluntas animalis), der noch nicht von dem Göttlichen angezogen und durchdrungen worden. Je thätiger der wandelbare Wille des Menschen ist, desto leichter wird er von dem Bösen fortgerissen, so lange er nicht von dem unwandelbaren Willen Gottes regiert wird. Der dritte Standpunkt ist der eines von dem Göttlichen angezogenen und beseelten Willens, dessen sich der Geist Gottes, zu der Gemeinschaft mit welchem der Mensch gelangt ist, als seines Organs bedient, die voluntas spiritalis, vermöge welcher der Mensch sich und sein ganzes Leben und alles Andere nur auf Gott bezieht, sich und Alles nur in Gott, in Allem nur das Göttliche liebt. Dieser Wille ist der erste Keim aller Tugenden. Hier wird Alles göttlich und Alles menschlich, göttlich in Beziehung auf Den, der es verliehen, menschlich in Beziehung auf Den, der es empfangen hat.[1]) Die

---

1) Omnis actio ad unum refertur, et quod ad unum refertur, utriusque est, quia nec a Deo alienari potest, quod dedit nec ab homine quod accepit. Ähnliches in dem Briefe an die Demetrias (der auch fälschlich dem Ambrosius zugeschrieben wurde und von demselben Verfasser herzurühren scheint): Implet spiritus sanctus organum suum et tanquam fila chordarum tangit digitus Dei corda sanctorum. Diese sittliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott, ähnlich wie wir oben aus

Gnade, welche dieses göttliche Leben dem Menschen verleiht, würkt nicht auf eine zwingende, magische, sondern auf eine durchaus naturgemäße Weise auf ihn ein. Die Natur des menschlichen Willens als solche ist auch durch den Sündenfall nicht aufgehoben worden, die Form desselben ist dieselbe geblieben, und nur diese sich aneignend würkt die Gnade auf ihn ein und in ihm. Zuerst ist sie auf mannichfache Weise thätig, indem sie den Willen bereit macht, ihre Gaben in sich aufzunehmen, [1]) denn ohne den Willen giebt es keine Tugend.

Nun unterscheidet dieses Buch eine zwiefache Art der Gnade, und dieses ist eben etwas besonders Eigenthümliches, wodurch der Verfasser den Schein des Partikularismus von dem augustinischen System fern zu halten sucht, wenngleich nur der Ausdruck und die ausführlichere Entwickelung hier eigenthümlich ist, da die Grundgedanken sich schon bei Prosper finden. Er unterscheidet nämlich die allgemeine Gnade [2]) und die besondere Gnade. [3]) Durch jene erste führt Gott alle Menschen zu seiner Erkenntniß, und er offenbart dadurch seinen Willen, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen und selig werden. Diese allgemeine Gnade besteht darin, daß Gott durch die Werke der Schöpfung sich dem vernünftigen Geiste geoffenbart hat. Alles erfüllt der Geist Gottes, in dem wir leben, weben und sind. [4]) Aber der Sinn dieser äußeren Offen-

---

Prosper anführten, als Anticipirung des ewigen Lebens auf Erden: Nec dubie ista subjectio jam ex magna parte in illius futurae beatitudinis est constituta consortio, ubi Deus erit omnia in omnibus.

1) Ut in eo quem vocat, primum sibi receptricem et famulam donorum suorum praeparet voluntatem.

2) Gratia generalis, generalia gratiae auxilia.

3) Gratia specialis, dona, auxilia specialia.

4) Implente omnia spiritu Dei, in quo vivimus, movemur et sumus. Per quae humanis cordibus quaedam aeternae legis tabulae praebebantur, ut in paginis elementorum ac voluminibus temporum, communis et publica divinae institutionis doctrina legeretur.

barung Gottes konnte doch von den Menschen nur verstanden werden vermöge der inneren Offenbarung Gottes in dem menschlichen Gemüth, von dem inneren Gottesbewußtseyn aus. So geschah es, daß der größte Theil der Menschen dies Gesetz Gottes nicht verstand und nicht befolgte, und auch an diesen sichtbaren Zeugnissen mußte man lernen, daß der Buchstabe tödtet und daß nur der Geist lebendig macht. Der Verfasser erkennt also eine allgemeine innere Gottesoffenbarung als die ursprüngliche Quelle aller Religion. Indem sich aber die Menschen durch ihre innere Verfinsterung von diesem sich ihnen offenbarenden himmlischen Lichte wieder entfremdeten, wurde dadurch dies Gottesbewußtseyn wieder unterdrückt und verfälscht. [1]) Doch kann zur Seligkeit Keiner anders gelangen, als durch jene gratia specialis, durch welche der Wille des Menschen vermittelst des Glaubens an Christus zu einer voluntas spiritalis umgebildet wird. Wenn wir fragen, warum diese Gnade unter der großen Masse der in gleicher Entfremdung von Gott sich befindenden Menschheit den Einen ertheilt werde, Anderen nicht, wie das zu vereinigen sey mit dem geoffenbarten Willen Gottes, daß Alle selig werden, so können wir keine andere Antwort erhalten, als daß wir hier, wie in so vielen anderen Fällen, die Erscheinung wahrnehmen, ohne die Ursache erforschen zu können, daß, wie in vielen anderen Dingen, das Erkennen hinter dem Glauben zurückbleibt, daß unser Erkennen Stückwerk ist. Es muß

---

1) Quod illuminante Dei gratia invenerant, obcoecante superbia perdiderunt. Relapsi a superna luce ad tenebras suas. In dem Briefe an die Demetrias: In pulchritudine coeli et terrae quaedam sunt paginae, ad omnium oculos semper patentes, et auctorem suum nunquam tacentes, quarum protestatio doctrinam imitatur magistrorum et eloquia scripturarum. Sed quid[quid] illud est, quo corporeorum sensuum exteriora pulsantur, in agro cordis, cui impenditur ista cultura, nec radicem potest figere, nec germen emittere, nisi ille summus et verus agricola potentiam sui operis adhibuerit et ad vitalem profectum quae sunt plantata perduxerit.

uns der Glaube veststehen, daß Gott überall nach seiner Gerechtigkeit und Weisheit handelt, wenngleich wir das Wie einzusehen nicht im Stande sind. Eben darin muß sich die Stärke unsres Glaubens an Gottes Gerechtigkeit und Weisheit zeigen, daß wir durch diese für uns in diesem irdischen Leben unauflöslichen Schwierigkeiten doch nicht irre gemacht werden können. [1]) Wenn wir das, was offenbar ist, nicht wegläugnen, das Verborgene nicht ergründen wollen, so befinden wir uns in dem rechten Verhältnisse zur Wahrheit.

Wie nach dem Gesagten die besonnenen Vertheidiger des augustinischen Lehrbegriffs ein besonderes Interesse hatten, gegen alle jene, das allgemeine religiöse und sittliche Gefühl verletzenden und so leicht als praktisch verderblich sich erweisenden Folgerungen, welche von ihren Widersachern ihrem System aufgebürdet wurden, sich sorgfältig zu verwahren, so war es von der andern Seite natürlich, daß die Gegner sich diesen wegen des Eindrucks auf die meisten Gemüther ihnen so wichtigen Vortheil nicht nehmen lassen wollten und, ohngeachtet aller jener dialektischen Distinctionen, welche man ihnen entgegenhielt, doch die Berechtigung dazu immer nicht aufgeben zu müssen glaubten. Wenn wir nun wahrnehmen, daß lauter entschiedene semipelagianische Schriftsteller aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts in Gallien [2]) eben jene Behauptungen, welche von den genannten Vertheidigern des augustinischen Lehrbegriffs als ungerechte Consequenzmachereien zurückgewiesen wurden, als

1) Latet discretionis ratio, sed non latet ipsa discretio. Non intelligimus judicantem, sed videmus operantem. Quid calumniamur justitiae occultae, qui gratias debemus misericordiae manifestae? — Quanto hoc ipsum difficiliore intellectu capitur, tanto fide laudabiliore creditur.

2) Wie der gleich zu erwähnende Verfasser des Prädestinatus, der jüngere Arnobius, Commentar. in Psalm. CXLVI. f. 327. Bibliotheca patrum Lugd. T. VIII. (Nota tibi, Praedestinate, quod loquor.) und Faustus Rhegiensis.

die Lehre einer neu entstandenen Sekte der Praedestinati oder Praedestinatiani darstellen, so könnten wir leicht zu der Vermuthung veranlaßt werden, daß die sogenannten Prädestinatianer keine Anderen waren als die Vertheidiger der augustinischen Prädestinationslehre, daß ihre Gegner in dieser Zeit, wie schon früherhin, Consequenzmachereien aus der von ihnen vorgetragenen Lehre als diese selbst ihnen aufzubürden sich erlaubten, und daß sie für die Vertheidiger einer solchen Lehre einen besondern Sektennamen erfanden, um sie, unbeschadet der allgemein geltenden Autorität Augustins, verketzern und so auch die ihnen verhaßte Prädestinationslehre selbst in eine Ketzerei verwandeln zu können. Diese Vermuthung kann bestätigt werden durch die Bemerkung, daß doch Diejenigen, welche von einer Ketzerei der Prädestinatianer reden, keineswegs die nach ihrem ursprünglichen Sinne aufgefaßte Prädestinationslehre von solchen daraus abgeleiteten Übertreibungen unterscheiden, sondern von der absoluten Prädestinationslehre an und für sich immer nur als einer in derjenigen Form aufgefaßten reden, in welcher sie ihnen als prädestinatianische Ketzerei erscheint. [1]) Aber die Möglichkeit einer solchen Erklärung berechtigt uns doch noch nicht zu dem Schlusse, daß es sich würklich so verhielt. Es läßt sich wohl natürlich denken, daß nicht alle Vertheidiger der absoluten Prädestinationslehre mit der Besonnenheit eines Augustinus, eines Prosper und eines Verfassers des Buches de vocatione gentium verfuhren. Eine solche Lehre, wie diese, konnte bei weiterer Verbreitung leicht schwärmerische Anhänger gewinnen, welche, nur Einer einseitigen religiösen Gefühlsrichtung sich hingebend, dem harmonischen religiös-sittlichen Gefühl, wie es in dem Wesen der menschlichen Natur gegründet ist,

---

1) So wird von Arnobius in Ps. CXVII. f. 305 dies zusammengestellt: Praedestinationem docere et liberum hominis arbitrium infringere, libertatem arbitrii ita excludere, ut peccantes existimet Dei abjectione peccare.

durch das Christenthum zum Bewußtseyn entwickelt worden, sich feindselig entgegenstellten, und daher die absolute Prädestinationslehre bis zu jener anstößigen Härte in ihren Behauptungen auf die Spitze zu treiben sich verleiten ließen. Eiferer, welche über dem Interesse für dies Eine christliche Dogma das allgemeine christliche Glaubensinteresse verläugneten, konnten, zumal durch den schroffen Gegensatz gegen die Semipelagianer, zu diesem Extrem hingetrieben werden, wie Ähnliches sich oft wiederholt hat. Nun aber war eine Erscheinung der ihnen so verhaßten Lehre in dieser Form den Semipelagianern höchst willkommen, da sie dieselbe benutzen konnten, um ihre Consequenzmachereien als würkliche Behauptungen der von ihnen bekämpften Parthei und als herrschende, allgemeine Grundsätze derselben darzustellen, und ihr besonderes Interesse hinderte sie natürlich, der Gerechtigkeit gemäß zwischen ächten und unächten Schülern Augustins zu unterscheiden. Doch nach allem Diesem könnte es immer noch zweifelhaft bleiben, ob es würklich Prädestinatianer in dem bezeichneten Sinne gegeben, oder ob das Vorhandenseyn einer solchen Sekte nur eine Erdichtung semipelagianischer Consequenzmacherei war; die Gründe für und gegen die letztere Annahme würden sich immer noch das Gleichgewicht halten, und es fehlte uns immer noch an einem urkundlichen Beweise für das Daseyn jener Sekte. Dieser Beweis aber hat sich gefunden, seitdem eine von einem solchen Prädestinatianer verfaßte kleine Schrift herausgegeben worden, in welcher die eigenthümliche Denk- und Ausdrucksweise dieser Leute auf das Anschaulichste sich darlegt. [1]) In diesem Buche wird allerdings die absolute Prädestinationslehre in der schroffsten Härte ausgedrückt und recht absichtlich Alles ausgesucht, was das sittliche Gefühl beleidigen kann. Nicht allein in der Form der Darstellung entfernt sich das Buch durchaus von Augustins

1) Das zweite Buch der von dem Jesuiten Sirmond im J. 1613 herausgegebenen Schrift: Praedestinatus.

dialektisch gewandter und sittlich schonender Ausdrucksweise, sondern seiner ganzen Darstellungsweise liegt auch eine Lehrverschiedenheit in Einem Punkte zum Grunde. Die hier ausgesprochenen Grundsätze führen zur Annahme einer alle freie Selbstbestimmung der Geschöpfe und alle Contingenz aufhebenden göttlichen Vorherbestimmung. Ein sittliches Zartgefühl konnte aber schwerlich bei dem Verfasser dieser Schrift so viel vermögen, wie bei dem Augustin, daß er durch dasselbe inconsequent geworden wäre und mit dem freien Willen Adams eine Ausnahme von jenem Princip gemacht hätte.[1]) Zwischen Präscienz und Prädestination kannte er keinen Unterschied. „Gott hat die Menschen zur Gerechtigkeit oder zur Sünde vorherbestimmt, denn sonst müßte man ja annehmen, daß Gott ohne Vorhersehung Menschen geschaffen habe, die anders handeln konnten, als er es wollte. Unbesiegt bleibt Gott in seinem Willen, da hingegen der Mensch stets besiegt wird. Wenn ihr also anerkennt, daß Gott sich nicht besiegen läßt, so erkennt auch dies an, daß die Menschen nichts Anderes seyn können, als wozu sie Gott geschaffen. Daher schließen wir, daß Diejenigen, welche Gott einmal zum Leben bestimmt hat, wenn sie sich auch vernachlässigen, wenn sie auch sündigen, wenn sie auch nicht wollen, gegen ihren Willen zum Leben werden geführt werden, Diejenigen aber, welche er zum Tode vorherbestimmt hat, wenn sie auch laufen, wenn sie auch eilen, umsonst arbeiten.“ Er beruft sich auf diese Beispiele: „Judas hörte täglich das Wort des Lebens, er ging täglich mit dem Herrn um, er hörte täglich dessen Ermahnungen, er sah täglich dessen Wunder vor sich, und weil er zum Tode vorherbestimmt worden, kam er mit Einem Schlage plötzlich um. Saulus hingegen, der täglich die Christen steinigte und die Kirchen verwüstete, ist, weil er zum Leben prädestinirt war, mit Einem Schlage plötzlich

---

1) Wahrscheinlich finden wir also hier einen Vorgänger der nachher sogenannten Supralapsarier.

zu Einem Gefäße der Erwählung gemacht worden. Was fürchtest du dich also, — fährt er fort — der du in Sünden verharrst? Wenn Gott dich dessen gewürdigt hat, wirst du heilig seyn. Oder warum bist du, der du heilig lebst, bekümmert, als ob dich die Sorgen erhalten könnten? Wenn Gott es nicht will, wirst du nicht fallen." Wohl mit Beziehung auf die semipelagianischen Gegner, welche als eifrige Mönche so viel galten, sagt er: „Wirst du, der du heilig bist und bekümmert darum, nicht zu fallen, der du Tag und Nacht mit Gebet, Fasten, Bibellesen und aller Art heiliger Bestrebungen beschäftigt bist, wirst du durch diese deine Anstrengungen selig werden? Willst du heiliger seyn als Judas? Höre auf, o Mensch, höre auf, sage ich, um deine Tugend besorgt zu seyn, und vertraue nur sicher auf den Willen Gottes." Um die Prädestination und die Willkühr der Gnade recht zu preisen, setzt er das Erlösungswerk herab; die menschliche Natur sey durch den Fall Adams so sehr verderbt, daß sie die Wiederherstellung durch Christus nicht in der Würklichkeit, sondern nur in der Hoffnung erlangt habe.

Der Schriftsteller, welcher uns dieses merkwürdige Buch nebst einer vorausgeschickten kurzen Beschreibung der vornehmsten älteren Häresieen [1]) und einer Widerlegung jenes Buches überliefert hat, war offenbar ein Semipelagianer, der seine von der augustinischen durchaus abweichende dogmatische Ansicht sehr freimüthig und rücksichtslos ausspricht. Eine gratia praeveniens lehrt er nur in dem Sinne, daß darunter zu verstehen sey die allem Verdienst des Menschen vorausgehende Gnade der Erlösung, ohne welche Keiner zum Heil gelangen könnte. [2]) „Die Gnade Gottes giebt

1) Unter diesen kommen zwar die Pelagianer vor, aber natürlich fehlen die Semipelagianer, zu welchen der Verfasser selbst gehörte; die Prädestinatianer bilden die neunzigste und letzte Häresie.

2) Quin non haberet homo hoc ipsum velle, nisi unigenitus nobis de coelo veniens, omnibus officinam suae gratiae reserasset.

auch — sagt er — überschwenglich mehr als Alles, was wir thun können, um uns für dieselbe empfänglich zu machen: aber doch hängt es von dem Willen des Menschen ab, ob er sie annehme oder nicht. Es ist ähnlich, wie wenn Einer ein Almosen austheilt und er will Allen geben, welche nur die Hand ausstrecken, um anzunehmen, was er giebt. Sollte nun wohl ein Armer, der hingelaufen ist, Almosen genommen hat und dadurch reich geworden ist, sagen können: ich bin reich geworden durch meine Arbeit, weil ich gewollt habe und gelaufen bin? Nein, er wird sagen müssen: ich habe nichts nach dem Verdienste meines Willens oder meines Laufens empfangen, sondern ich verdanke Alles nur der Gnade Dessen, der mich beschenkt hat." In diesem Sinne sind die Worte des Apostels Paulus Röm. 9, 16 zu verstehen. Gegen jenen Prädestinatianer, der die Bekehrung des Paulus als ein Beispiel der auf eine plötzliche und unwiderstehliche Weise würkenden Gnade angeführt hatte, sucht er zu zeigen, daß diese Würkung der Gnade durch die vorhergehende Willensrichtung des Paulus vorbereitet und bedingt gewesen; denn wenngleich er die Christen verfolgte, so war doch das, was ihn dazu antrieb, ein brennender, aber durch Mangel der rechten Erkenntniß irregeleiteter Eifer für die Sache Gottes (1. Timoth. 1, 13), nicht ein Geist des Kain, wie der Prädestinatianer meinte, sondern ein Geist des Elias, der schon den Keim des apostolischen Geistes enthielt. [1])

Nach der Aussage dieses Semipelagianers sollte jene prädestinatianische Schrift unter dem Namen des Augustinus untergeschoben worden seyn, und schon der römische Bischof Cölestinus sollte das Verdammungsurtheil über dieselbe ausgesprochen haben. Die Anhänger jener prädestinatianischen Lehre, deren Zahl als sehr gering dargestellt wird, sollen dies Buch, als eine Lehre, die nicht Alle zu fassen vermöchten, enthaltend, im Verborgenen verbreitet

---

1) Jam meritis apostolicis plenus, vas electionis erat.

und besonders unter Weibern mit demselben Eingang zu finden gewußt haben.

Freilich könnte die Überlieferung jenes prädestinatianischen Buches durch einen semipelagianischen Schriftsteller uns die Ächtheit desselben wiederum verdächtig machen, den Argwohn erregen, daß der Semipelagianer das von ihm widerlegte Buch selbst verfaßt habe, in der Absicht, um die Sage von der prädestinatianischen Ketzerei dadurch zu bestätigen und diese recht verhaßt zu machen. Aber in der That giebt sich nicht allein in jener Schrift ein so bestimmter, lebendiger und persönlicher Charakter zu erkennen, daß man schon deshalb jene Vermuthung nicht wahrscheinlich finden kann, sondern es kommen auch manche Stellen darin vor, welche der Semipelagianer, der die absolute Prädestinationslehre verhaßt machen wollte, wohl anders würde ausgedrückt haben. [1]) Doch trägt die Schrift nicht das Gepräge, daß der Verfasser sie für ein Werk des Augustinus hätte ausgeben wollen, und dies bestätigt auch wiederum ihre Ächtheit; ein Beweis, daß der Semipelagianer in die Schrift, als eine fremde, etwas hineinlegte, was in derselben nicht liegt. Auch brauchte ja der Vertheidiger der absoluten Prädestinationslehre nicht erst Schriften zur Begünstigung derselben unter dem Namen des Augustinus zu erdichten, da er in dessen ächten Schriften genug Belege finden konnte. Das semipelagianische Interesse ließ dies nur nicht anerkennen; und diesem mußte sich die Darstellung der Sache empfehlen, daß man erst eine Schrift unter dem Namen Augustins unterschieben mußte, um in ihm einen rechten Zeugen für jene Lehre zu gewinnen. [2])

---

1) Die Stellen, wo die Prädestination aus der Präscienz abgeleitet wird.

2) Zwischen der Lehre über diese Gegenstände, welche sich in dem Commentar des jüngern Arnobius, eines wahrscheinlich aus einem der semipelagianischen Klöster im südlichen Frankreich hervorgegangenen Geistlichen und der Lehre des eben bezeichneten Semipelagianers findet, läßt sich allerdings eine auffallende Übereinstimmung wahrnehmen. Auch

Zu den ausgezeichneten Männern der semipelagianischen Parthei gehörte in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts **Faustus**, der als Mönch seine Bildung in dem Kloster Lerins erhalten hatte und im J. 454 zum Bischof von Rhegium (Reji, Riez) [1]) in der Provence erwählt wurde, ein Mann, der durch seinen praktisch christlichen Geist und seinen thätigen, frommen Eifer unter den Zerstörungen der Völkerwanderung großen Segen verbreitete. Er gerieth in Streit mit einem Presbyter, Lucidus, welcher

Arnobius stellt die Gnade der Erlösung überhaupt als die gratia praeveniens dar, die gratia Dei generalis antecedens omnium hominum bonam voluntatem. In Ps. 147, f. 327. Auch er stellt die absolute Prädestinationslehre nur in der Form des Prädestinatianismus dar, und er nennt deren Vertheidiger Häretiker. In Ps. 77, f. 280. Die Commentare über Ps. 117, Ps. 147 und Ps. 126, verglichen mit dem zweiten und dritten Buche des Prädestinatus, beweisen auch, daß Arnobius dieses Werk vor sich gehabt; aber ihn für den Verfasser desselben zu halten, hat man weniger Grund.

1) Merkwürdig ist dieser Faustus auch durch seinen Streit über die Körperlichkeit der Seele. Er behauptete, wie schon Frühere (z. B. Hilarius von Poitiers über Matth. 5, 8 und selbst ein Didymus in seinem Werke de trinitate l. II. c. 4: *Οἱ ἄγγελοι πνεύματα, καθὸ πρὸς ἡμᾶς ἀσώματοι, σώματα ἐπουράνια διὰ τὸ ἀπείρως ἀπέχειν τοῦ ἀκτίστου πνεύματος*), daß Gott allein reiner Geist sey; in dem Wesen der Endlichkeit sey Beschränktheit wie durch Zeit (ein Anfang des Daseyns), so auch durch Raum gegründet, und daher seyen alle Geschöpfe körperliche Wesen, die höheren Geister wie die Seelen. Er wurde durch seine Polemik gegen die damals in diesen Gegenden sich verbreitenden Arianer aus den deutschen Völkerschaften veranlaßt, dies weiter zu entwickeln; denn er meinte nun nachweisen zu können, daß wenn man dem Logos nicht die Gleichwesenheit mit dem Vater zuschreibe, man ihn als ein körperliches Wesen betrachten müsse. Er fand einen an philosophischem Geist überlegenen Gegner in dem Presbyter Claudianus Mamertus von Vienne, einen Mann, auf den der spekulative Geist des Augustinus viel eingewürkt hatte, der gegen ihn sein Werk de statu animae schrieb. Auch hier zeigt sich wohl eine Spur der verwandten Geistesrichtung unter den Semipelagianern und des Gegensatzes ihrer Denkweise gegen die augustinische. So stellt auch der Semipelagianer Arnobius (Commentar. in Ps. 77) zusammen: Solus Deus immensus est et incorporeus.

zur Parthei der Prädestinatianer gerechnet wurde und die absolute Prädestinationslehre in den schroffsten Ausdrücken dargestellt hatte. [1]) Vergeblich hatte er ihn durch mündliche Unterredungen zu einem Widerruf der ihm Schuld gegebenen Irrthümer zu bewegen gesucht. Aber durch das Ansehn eines Concils zu Arles im J. 475 ließ er sich doch endlich bestimmen, in negativen und positiven Sätzen ein solches Bekenntniß, wie man es von ihm verlangte, abzulegen. [2]) Nach dem Auftrage der beiden in diesem Jahre

---

1) Faustus sagt ausdrücklich, daß das Concil zu Arles zusammengerufen worden zur Verdammung der Irrlehre von der absoluten Prädestination. In dem Briefe an den Bischof Leontius von Arles: In condemnando praedestinationis errore.

2) Unter den letzteren kommt auch dieser vor: Profiteor etiam aeternos ignes et infernales flammas factis capitalibus praeparatos, quia perseverantes in finem humanas culpas merito sequitur divina sententia. Wie wir nun überhaupt aus der Beschaffenheit der positiven Sätze, zu denen Lucidus sich bekennen mußte, auf die Beschaffenheit der entgegengesetzten, die er vorgetragen hatte oder wenigstens vorgetragen zu haben beschuldigt wurde, zurückschließen können, so ist es auch mit diesem Satze. Entweder mochte Lucidus, um den unbedingten Willen Gottes in der absoluten Prädestination recht hervorzuheben, gesagt haben, daß Diejenigen, welche als Getaufte und als rechtgläubige Mitglieder der katholischen Kirche stürben, wenngleich sie bis an's Ende in Lastern gelebt hätten, doch zuletzt wieder selig werden, da hingegen Diejenigen, welche unter Heidenvölkern ein dem Anschein nach so tugendhaftes Leben geführt hätten, verdammt werden würden, was freilich am fernsten von dem Geiste des Augustinus wäre. Oder er hatte nur, wie wir bei den Vertheidigern der absoluten Prädestinationslehre in dieser Zeit auch sonst Ähnliches finden, sich darauf berufen, daß während Manche, welche ein tugendhaftes Leben bis gegen ihr Lebensende geführt hätten, zuletzt, weil ihnen das donum perseverantiae gefehlt, in eine schwere Sünde verfallen und mit derselben behaftet gestorben, daher verdammt worden wären, hingegen Andere nach einem lasterhaften Leben bis an's Ende noch auf dem Todtenbette Buße gethan und daher die Seligkeit erlangt hätten, als zu den Prädestinirten gehörend. Der praktisch christliche Eifer des Faustus mußte ihn bewegen, solchen Behauptungen eine ausdrückliche Antithese entgegenzustellen, wie er eben dadurch ja auch bewogen wurde, den Werth der Buße in der Todesstunde zu bekämpfen in seinem Briefe an den Benediktus Paulinus.

zu Arles und zu Lyon versammelten Concilien suchte nun Faustus den richtigen Lehrbegriff über die streitigen Gegenstände zu entwickeln in seinem Werke de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio.

Obgleich er in diesem Buche mit der schon oben dargestellten semipelagianischen Auffassungsweise von dem Verhältnisse des freien Willens zur Gnade übereinstimmte, so hat er diese doch auf eine eigenthümliche Weise entwickelt. Wenn er auch der Schärfe und Strenge des systematischen Denkens nicht immer genügte, zeichnet er sich doch aus durch die von jeder einseitigen Übertreibung sich fern haltenden Art, mit der er das Übernatürliche in Harmonie mit dem Natürlichen, die Erlösung in Harmonie mit dem Ursprünglichen der Schöpfung aufzufassen suchte. „Wie derselbe Schöpfer und Erlöser ist, — sagt er — so ist daher derselbe Eine in dem Werke der Schöpfung und der Erlösung zu verherrlichen." [1]) Zu demjenigen, was als Bild Gottes in der menschlichen Natur nicht vertilgt werden könne, rechnet er insbesondere den freien Willen. Aber auch vor dem Falle genügte sich der freie Wille nicht ohne die Hülfe der Gnade, noch weniger kann er jetzt nach der Sünde zur Erlangung der Seligkeit durch seine eigenen Kräfte stark genug seyn. Er hat nun seine ursprüngliche Kraft verloren, doch ist er nicht an und für sich umgekommen, so daß ihm die göttlichen Gaben nicht verschlossen sind, sondern er sie nur mit der größten Anstrengung durch göttliche Hülfe wieder zu erlangen streben muß. Wie der Verfasser des Buches de vocatione gentium unterscheidet er die gratia generalis — unter welchem Namen er die religiös-sittliche Anlage, mit der Gott die menschliche Natur ausgestattet, welche auch durch die Sünde nicht ganz unter-

1) Lib. II. c. 8: Quum vero ipse sit conditor, qui reparator, unus idemque in utriusque operis praeconio celebratur. Jure itaque utriusque rei munus assero, quia scio me illi debere, quod natus sum, cui debeo quod renatus sum.

drückt worden, und die allgemeine innere Offenbarung Gottes vermittelst jenes allgemeinen religiös-sittlichen Bewußtseyns versteht — und die gratia specialis, Alles, was erst durch das Christenthum dem Menschen verliehen werde. Aber das Verhältniß jener beiden Arten der Gnade zu einander bestimmt er ganz anders, als es in jenem Buche geschieht. Wenngleich im Allgemeinen die Gnade der Erlösung allem menschlichen Verdienst vorangeht und in vielen Fällen auch die Berufung, so ist doch immer die Würkung jener gratia specialis im Menschen bedingt durch die Art, wie er jene gratia universalis angewandt hat, und in manchen Fällen geht das Streben und Suchen des Menschen, das durch jene zweite vermittelt wird, die selbstthätige Richtung des freien Willens dem, was durch diese gratia specialis dem Menschen ertheilt wird, voran, was Faustus mit ähnlichen Beispielen zu belegen sucht, wie diejenigen, deren sich die Semipelagianer seit Cassian zu bedienen pflegten. [1]) Er nennt den in der menschlichen Natur unvertilgbaren Keim des Guten ein von Gott ihr innerlich eingepflanztes Feuer, welches, von dem Menschen mit dem Beistande der göttlichen Gnade genährt, würksam sey. [2]) Er erkennt daher eine vorbereitende Entwickelung der religiösen und sittlichen Natur auch unter den Heiden an und bekämpft Diejenigen, welche nicht zugeben wollten, daß sie durch treue Anwendung jener allgemeinen Gnade zur wahren Gottesverehrung hätten gelangen können. Daraus möchte man auch schließen, daß Faustus ein Gegner der Lehre von der unbedingten Verdammung aller Heiden war, und daß er annahm, die Würdigen unter ihnen würden

1) Quod aliquoties in dispositionibus nostris, non quidem in vitae nostrae primordiis, sed duntaxat in mediis, gratias speciales et ex accedenti largitate venientes voluntas nostra, Deo ita ordinante, praecedat.

2) Hoc in homine ignis interior a Deo insitus et ab homine cum Dei gratia nutritus operatur.

noch nach diesem Leben zum Glauben an den Erlöser und dadurch zum Heile geführt werden; aber er spricht sich über diesen Punkt nicht bestimmter aus.

Es ist eine sinnreiche Bemerkung des Faustus, wenn er die beiden Extreme in der Auffassung des Verhältnisses der Gnade zum freien Willen mit den beiden entgegengesetzten Extremen in der Auffassung der Lehre von der Person Christi vergleicht. Wie in der Christologie die Einen auf eine einseitige Weise das Göttliche, die Anderen das Menschliche hervorgehoben haben, und wie daher die von entgegengesetzten Seiten das Erlösungswerk beeinträchtigenden Irrlehren entstanden sind, so ist es auch mit der Anthropologie.

Der gemäßigte Faustus wollte auch nicht als Gegner Augustins angesehen seyn, er citirt selbst von ihm einen Ausspruch, mit Achtung ihn anführend, wenngleich nicht mit den Ausdrücken enthusiastischer Verehrung, welche die Anhänger des streng augustinischen Lehrbegriffs charakterisirt. [1]) Schärfer wagte von Augustin ein gleichgesinnter Zeitgenosse des Faustus zu reden. Der Presbyter Gennadius zu Massilia, ein sehr gemäßigter Semipelagianer, [2]) scheute sich nicht, in seiner Sammlung kurzer Nachrichten von den Kirchenlehrern dem Augustin Schuld zu geben, daß er durch Vielschreiberei in manche Irrthümer verfallen sey und daher auch die Übertreibungen der absoluten Prädestinationslehre veranlaßt habe. [3])

---

1) Er sagt l. II. c. 7 von ihm nur: Beatissimus pontifex Augustinus doctissimo sermone prosequitur.

2) Er erkannte eine gratia praeveniens an, die den Menschen zum Heil rufe, aber schrieb dem freien Willen die Fähigkeit zu, von selbst das Gute zu wählen oder dem Rufe der Gnade zu folgen. Manet ad quaerendam salutem arbitrii libertas, sed admonente prius Deo et invitante ad salutem, ut vel eligat vel sequatur. De ecclesiasticis dogmatibus c. 21.

3) De viris illustribus c. 38: Multa loquenti accidit, quod dixit per Salomonem spiritus sanctus: In multiloquio non effugies peccatum (Prov. 10, 19). Und wenn er nachher von einem error illius

Doch aus dem Kloster Lerins selbst gingen auch solche Kirchenlehrer hervor, welche der dort vorherrschenden semipelagianischen Richtung nicht treu blieben, sondern durch das Studium des Augustinus und durch ihre Lebensentwickelung zu einer gemäßigten Auffassung des augustinischen Lehrbegriffs von der Gnade, ähnlich der Auffassungsweise in den Büchern de vocatione gentium, hingeführt wurden. An der Spitze dieser Parthei stand hier ein Mann, welchem sein unermüdet thätiger und zu jeder Aufopferung im Geiste der Liebe bereitwilliger frommer Eifer, seine große und segensreiche Würksamkeit in einer Zeit und Umgebung allgemeiner Verwüstung große Verehrung erworben hatte, der Bischof Cäsarius von Arles, den nur die Richtung des christlichen Gefühls, [1]) Alles auf Gott zu beziehen und ihm Alles zu verdanken, zu diesem Lehrbegriff hingezogen hatte. Und wie er, nur dies praktisch christliche Interesse

sermone multo contractus redet, so meint er offenbar die Prädestinationslehre, obgleich man nicht sicher bestimmen kann, ob er mit den Worten „lucta hostium exaggeratus" sagen will, daß er durch Übertreibung in der Polemik dahin verfallen, oder daß dieser Irrthum nachher durch Feinde des Augustin, wie er die Prädestinatianer betrachten wollte, noch mehr übertrieben worden sey. Noch dunkler ist das Folgende bei dem Gennadius.

1) Er wurde im J. 501 Bischof von Arles, starb im J. 542, drei und siebenzig Jahre alt. Als Bischof zeichnete er sich aus durch seinen Eifer im Religionsunterricht, und zwar in einem solchen, der die Beförderung eines lebendigen praktischen Christenthums zum Zweck hatte, wie man aus seinen Predigten ihn kennen lernt, welche theils in dem fünften Bande der Benediktinerausgabe des Augustinus, theils in den Bibliotheken der Kirchenväter sich finden, theils von Baluz herausgegeben worden. Eine vollständige, kritisch verfaßte Sammlung dieser für die Charakteristik des Cäsarius und seiner Zeit wichtigen Predigten, wozu die Verfasser der hist. lit. de la France eine Anweisung geben, wäre noch zu wünschen. Er ist jenen anderen Männern an die Seite zu stellen, welche durch den glühenden Eifer christlicher Liebe, und das, was dieser vermag, auch die leibliche Noth jener Zeit der Verwüstung zu lindern wußten. S. die Lebensbeschreibung von einem Schüler bei dem 27sten August in den actis Sanctorum.

vesthaltend, alle Übertreibungen, welche ein christliches Gefühl verletzen konnten, sorgfältig mied, so mußte er dadurch desto mehr dazu würken, diesem Lehrbegriff Eingang zu verschaffen. Dazu kam, daß ausgezeichnete Bischöfe und Geistliche aus der nordafrikanischen Kirche, auf deren Bildung der Geist des Augustinus besonders eingewürkt hatte, eifrige Anhänger seiner eigenthümlichen Glaubenslehre, durch die Verfolgung der Vandalen bewogen worden, nach Sardinien und Korsika sich zu flüchten. Unter ihnen ragte Fulgentius, Bischof von Ruspe in Numidien, der sich in Sardinien aufhielt, besonders hervor. Diese würkten durch ihr großes Ansehn auch darauf ein, endlich eine Entscheidung des Streites zwischen der semipelagianischen und der augustinischen Parthei herbeizuführen. Der Anstoß aber, wodurch diese ganze Sache von Neuem in Bewegung gebracht wurde, kam von zweien anderen Seiten her.

Das Buch des Faustus von Rhegium hatte sich unter den zu Constantinopel sich aufhaltenden fremden Geistlichen verbreitet und viele Bewegungen in den Gemüthern hervorgebracht, da die Einen es verdammten, die Anderen es vertheidigten. Einige Mönche aus den Gegenden des schwarzen Meeres (die sogenannten scythischen Mönche), welche als eifrige Vertheidiger der Rechtgläubigkeit sich überall geltend zu machen suchten, traten auch gegen dies Buch mit Heftigkeit auf. Es war unter der Regierung des Kaisers Justinus im J. 520, und damals nahmen die an der Spitze der Staatsangelegenheiten stehenden Männer Justinianus und Vitalianus wie an allen dogmatischen Streitigkeiten, so auch an diesen lebhaften Antheil. Sie veranlaßten den nordafrikanischen Bischof Possessor, welcher sich zu Constantinopel aufhielt, sich deshalb mit einer Anfrage an den römischen Bischof Hormisdas zu wenden. Dieser antwortete auf diese Anfrage mit einer Geistesfreiheit und Mäßigung, welche bei einem römischen Bischof desto ausgezeichneter ist; sey es nun, daß diese in anderen Verhältnissen ihn nicht so sehr charakterisirenden Eigenschaften Ursache seines Verfah-

rens waren, oder daß er nach der Politik römischer Bischöfe handelte, welche eine bedeutende dogmatische Parthei nicht gern verletzen wollten. Dieser Schriftsteller — erklärte er — gehöre nicht zu Denen, welche man als Väter des Glaubens betrachte.[1]) Aber man müsse bei ihm, wie bei jedem Kirchenschriftsteller, annehmen, was mit der reinen Lehre übereinstimme, und verwerfen, was derselben widerstreite. Es sey Eine Grundlage, von welcher jedes veste Gebäude ausgehen müsse, Jeder möge zusehen, ob er auf dieser Grundlage Werthvolles oder Gemeines erbaue. Es sey aber auch nicht zu tadeln, wenn man Schriften lese, in denen sich Irriges finde. Nur wenn man die Irrlehren theile, sey es tadelnswerth. Vielmehr sey es ein löblicher Fleiß, wenn man viele Schriften durchforsche, um nach der paulinischen Vorschrift Alles zu prüfen und das Gute zu behalten. Oft sey es nothwendig, sich über dasjenige zu unterrichten, wodurch man die Gegner widerlegen könne.[2]) Übrigens bezeichnete er verschiedene Schriften Augustins, und besonders dessen Schriften an Hilarius und Prosper, als Norm der Rechtgläubigkeit in der Lehre von der Gnade und vom freien Willen, und er erklärte sich bereit, noch besondere Bestimmungen darüber, welche die Lehre der römischen Kirche darstellten und sich in dem Kirchenarchiv befänden,[3]) nach Constantinopel zu senden. Doch jene Mönche waren mit der Erklärung des römischen Bischofs keineswegs zufrieden; es erschien ihnen als ein innerer Widerspruch, Augustins Schriften zur Norm der reinen Lehre von der

---

1) Quos in auctoritate patrum recipit examen catholicae fidei.

2) Nec improbatur diligentia per multa discurrens, sed animus a veritate declinans. Saepe de his necessaria providetur, de quibus ipsi aemuli convincantur, instructio, nec vitio dari potest nosse, quod fugias; atque ideo non legentes incongrua in culpam veniunt, sed sequentes. Quod si ita non esset, nunquam doctor ille gentium acquievisset nuntiare fidelibus: Omnia probate, quod bonum est, tenete.

3) In scriniis ecclesiasticis expressa Capitula. Vielleicht jene mit der Dekretale Cölestins verbundene Capitula.

Gnade zu machen, und doch das derselben widerstreitende Buch des Faustus nicht zu verdammen. Sie wagten es, mit großer Heftigkeit gegen die Dekretale des römischen Bischofs zu schreiben, indem sie dieselbe, wie sie vorgaben, nicht als sein Werk anerkennen zu können glaubten.

Sie übersandten das Werk des Faustus an jene aus dem nördlichen Afrika vertriebenen Bischöfe, an deren Spitze der Bischof Fulgentius von Ruspe stand, und sie forderten dieselben auf, ihre Übereinstimmung mit der von ihnen entwickelten Lehre in Hinsicht dieses, wie noch eines andern Gegenstandes zu bezeugen. Fulgentius wurde dadurch veranlaßt, zur Widerlegung des Semipelagianismus und zur Vertheidigung des augustinischen Systems mehrere Werke zu schreiben, in welchen er dieses System consequent entwickelte. Auch er blieb dabei fern von den Härten der prädestinatianischen Auffassung. Er tadelte auf das Nachdrücklichste Diejenigen, welche von einer Prädestination zum Bösen redeten; er sprach zwar von einer praedestinatio duplex, aber er verstand darunter entweder die Prädestination Derjenigen, die durch Gottes Gnade gut wären, zur Seligkeit, oder die Prädestination Derjenigen, welche durch ihre eigene Schuld Sünder wären, zu den verdienten Strafen.

Auch im südlichen Frankreich kam diese Sache von Neuem zur Sprache, und eine Synode, welche sich im J. 529 zu Orange (Arausio) versammelte, bestätigte einen von dem Bischof Cäsarius von Arles entworfenen Lehrbegriff, durch welchen die Lehre von der Gnade im Gegensatze gegen den Semipelagianismus wie den Pelagianismus entwickelt wurde, also die Lehre von einer gratia praeveniens, als Ursache auch der ersten Regungen alles Guten in dem streng augustinischen Sinne. „Kein Mensch — wurde unter Anderem gesagt — habe von seinem Eigenen etwas Anderes, als Lüge und Sünde. Was aber der Mensch Wahres und Gutes hat, fließt aus jener Quelle her, nach der uns dürsten muß in dieser Einöde, damit wir, wie durch einige

Tropfen aus derselben erquickt, auf dem Wege nicht ermatten.“ In dem Geiste der ächten augustinischen Lehre wurde erklärt, daß der Mensch sich auch in dem ursprünglichen Zustande ohne Gottes Beistand nicht hätte erhalten können. Dem milden, frommen Geiste des Cäsarius gemäß erklärte sich dies Concil nachdrücklich gegen die prädestinatianischen Übertreibungen, indem es sich so aussprach: „Daß Einige durch Gottes Macht zum Bösen vorherbestimmt seyen, glauben wir nicht nur nicht, sondern wenn es Einige giebt, welche etwas so Schlechtes glauben wollen, so verdammen wir sie mit allem Abscheu.“ Ein nachfolgendes Concil zu Valence bestätigte diese Beschlüsse, und auch der römische Bischof Bonifacius II. ertheilte denselben seine Bestätigung, und in dem sich darauf beziehenden Briefe erklärte er selbst Diejenigen, welche die gratia praeveniens als Ursache des Glaubens nicht anerkennen wollten, und das, was doch nur Werk Christi seyn könne, als ein Werk der verderbten Natur betrachteten, für Sprößlinge der pelagianischen Parthei. [1])

So hatte der augustinische Lehrbegriff von der Alles würkenden Gnade auch über den Semipelagianismus den Sieg erhalten. Aber doch war die vorherrschend praktisch christliche Richtung Derer, von welchen im südlichen Frankreich dieser Sieg ausging, Ursache davon, daß unter diesen Bestimmungen über die absolute Prädestinationslehre und die unwiderstehliche Gnade nichts vestgesetzt wurde; vielleicht würde man sich auch zu Rom gescheut haben, Sätze auszusprechen, gegen welche das christliche Gefühl Vieler sich sträubte. Dieses letzte Ergebniß der Streitigkeiten war wichtig für die nachfolgenden Zeiten, denn so konnte es geschehen, daß Viele, welche den herrschenden Lehrbegriff von der Gnade in sich aufnahmen,

---

1) Ut ad Christum non credant Dei beneficio, sed naturae veniri, et ipsius naturae bonum, quod Adae peccato noscitur depravatum, auctorem nostrae fidei dicant magis esse quam Christum.

doch die durch keine öffentlichen Lehrbestimmungen ausdrücklich vestgestellte absolute Prädestinationslehre auszusprechen, vermöge ihres dagegen sich auflehnenden religiös-sittlichen Gefühls, sich scheuten.

Auf die Lehrentwickelung in der orientalischen Kirche hatten diese dem Abendlande eigenthümlichen Streitigkeiten nur geringen Einfluß, und sie fanden dort, wenn sie nicht durch die Verbindung mit anderen Streitigkeiten größere Bedeutung erhielten, wie unter den Verhandlungen mit Nestorius, geringe Theilnahme. Nur Theodor von Mopsuestia scheint an denselben lebendigen Antheil genommen zu haben, und diese Theilnahme kann aus seiner eigenthümlich ausgebildeten, mit dem Ganzen seines Systems eng zusammenhängenden Anthropologie allein recht verstanden und beurtheilt werden. Wobei wir bedauern müssen, daß uns über sein äußerliches Verhalten dabei nur sehr unbestimmte Nachrichten überliefert worden sind.

Julian von Eklanum berief sich in seinen Schriften [1]) auf seine Übereinstimmung mit dem Theodorus; er reisete zu ihm in der Hoffnung, daß er sich mit ihm in der Glaubenslehre werde vereinigen können. Theodor schrieb selbst ein offenbar gegen die Vertheidiger des augustinischen Systems gerichtetes Werk, „gegen Diejenigen, welche sagten, daß die Menschen von Natur und nicht mit Vorsatz sündigten.“ [2]) Er hatte, wie es scheint, besonders den Hieronymus im Sinne, ihn machte er zum Urheber des ganzen neuen got-

1) Marius Mercator sagt in seiner Schrift über das symbolum Theodori Mopsuesteni, in dem vorgesetzten Briefe an den Leser, daß Julian in seinen Schriften dem Theodorus unendliche Lobeserhebungen beilege. Er mag dies in verlorenen Schriften gethan haben, es kann aber auch Übertreibung seyn. In dem, was wir von dem Julian noch haben, findet sich nur eine Stelle in Augustin. opus imperf. l. III. c. 111, wo er den Theodorus neben dem Chrysostomus und dem Basilius als Zeugen der Wahrheit nennt.

2) Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους. Phot. cod. 177.

teslästerlichen Systems, nach welchem von Gott solche Dinge ausgesagt würden, wie man sie nicht einmal von verständigen und gerechtigkeitsliebenden Menschen denken sollte. Hieronymus zu Bethlehem mochte ihm weit mehr bekannt seyn, als Augustinus, der in so fernen Gegenden lebte. Daher leitet er die Verbreitung aller dieser Lehren von dem Einflusse des Hieronymus auf die abendländische Kirche ab. [1])

---

1) Marius Mercator sagt (opp. ed. Garnier f. 97), daß das Werk Theodors gegen Augustin gerichtet war, und Manches, was Theodor nach der Anführung Mercators in seinem zweiten Excerpte (f. 103) gegen seinen Widersacher sagte, kann sich allerdings recht gut auf Augustin beziehen: Quippe qui in divinis scripturis nequaquam fuerit exercitatus nec ab infantia juxta b. Pauli vocem sacras didicerit literas (was insbesondere auf den Hieronymus, der schon so frühzeitig zu biblischen Studien gekommen war, nicht so gut zu passen scheint). Sed sive de scripturae sensibus, sive de dogmate saepe declamans, multa frequenter inepta de ipsis scripturis dogmatibusque plurimis imprudenter deprompsit: nam potentiae motus nullum contra sinebat effari, sed tantummodo taciti, qui divinarum scripturarum habebant notitiam, detrahebant. Dann von der gegenwärtigen Streitfrage: Novissime vero in hanc dogmatis excidit novitatem caet. Aber aus der Inhaltsanzeige des Photius (cod. 177) geht doch sicher hervor, daß das Buch gegen Hieronymus, den er Aram nennt, gerichtet war, worin er ihm ungerechter Weise das von ihm erdichtete fünfte Evangelium (das von ihm übersetzte Evangelium der Nazarener), seine Verachtung der alten griechischen Übersetzer des alten Testaments und seine neue ohne Kenntniß des alttestamentlichen Sinnes unter dem Einflusse irdisch gesinnter Juden vorgenommene Übersetzung zum Vorwurf macht. Man könnte nun zwar den Marius Mercator und den Photius auf solche Weise mit einander vereinigen, daß man annähme, das Werk sey gegen Augustin und Hieronymus zugleich gerichtet gewesen. Aber nach Photius machte doch Theodor den Hieronymus zum Erfinder dieses lästerlichen Systems und er leitete die Verbreitung desselben in der abendländischen Kirche nur von dem Einflusse der dahin verbreiteten Schriften des Hieronymus ab. Nun läßt sich auch nach genauerer Untersuchung, was er nach dem Berichte des Mercator sagt, recht gut auf den Hieronymus, ja Manches von dem Standpunkte Theodors besser auf diesen, als auf jenen beziehen. Denn wenn Theodor von abgeschmackten Meinungen redet, welche jener Mann schon vor diesem Streite ausgestreut habe, so

Doch müßte der Nachricht des Marius Mercator zufolge Theodorus seine Ansicht von diesen Streitfragen späterhin geändert haben: denn er soll Mitglied einer in Cilicien gehaltenen Synode gewesen seyn, auf welcher das Verdammungsurtheil über Julians Lehren nach dessen Abreise ausgesprochen wurde. Aber es fragt sich, ob und inwiefern die von einem so leidenschaftlichen Schriftsteller gegebene Nachricht Glauben verdient. Wohl konnte Theodor, der anfänglich nur den Gegensatz des pelagianischen Systems gegen das augustinische in's Auge gefaßt hatte und in dieser Hinsicht mit Julian ganz übereinstimmte, nachher das System des letztern genauer kennen lernend, manche Differenzen zwischen seiner eigenen dogmatischen Denkweise und der pelagianischen bemerkt haben, wie insbesondere das Verhältniß der Erlösungslehre zu beiden Systemen einen wesentlichen Unterschied zwischen denselben machte; doch ist es auch die Frage, ob dieser dem Theodorus bei dessen Unbekanntschaft mit der Behandlungsweise der dogmatischen Gegenstände in der occidentalischen Kirche so leicht zum Bewußtseyn kommen konnte. Das Verwandte wie das Unterscheidende zwischen den Lehren des Pelagius und des Theodorus wird aus einer kurzen Darstellung des Ideenzusammenhanges in der Anthropologie des letztern leicht erhellen.

---

ist doch wohl zu bedenken, daß er von Augustin in dieser Hinsicht schwerlich so Vieles erfahren haben mochte. Hingegen konnte er von dem Hieronymus, der z. B. den allegorisirenden Erklärungen des Origenes oft folgte, wohl früher Manches erfahren haben, was ihm von seinem Standpunkte sonderbar genug erschien. Was er von dem despotischen Einflusse des Mannes sagt, paßt wohl auf das Verhältniß des Hieronymus zu seiner Umgebung. Und wenngleich Hieronymus sich seit vielen Jahren mit biblischen Studien beschäftigt hatte, so konnte doch der Syrer, der aus einem Lande stammte, wo die Bibel die Grundlage der ersten Erziehung machte, ihm wohl eher diesen, wenngleich ungerechten, Vorwurf machen, zumal da er offenbar in heftiger Leidenschaft schrieb und auch nach der Anführung des Photius sich würklich so manche ungerechte, auf Verdrehung beruhende Beschuldigungen gegen ihn erlaubte.

Theodor schrieb dem Menschen den bedeutendsten Platz in der Entwickelung des Weltalls zu, er sollte der Repräsentant und Offenbarer Gottes für die ganze geistige und sinnliche Schöpfung werden, das gemeinsame Band beider Welten, — in welcher Anschauungsweise Theodor an die Lehren der Gnostiker anstreifte, von denen er sonst so fern war. Nachdem er in seiner Auslegung der Genesis die verschiedenen Erklärungen über das Bild Gottes im Menschen als einseitig und nicht erschöpfend zu widerlegen gesucht, läßt er nur die eine als Alles umfassend gelten, daß der Mensch, wie es in dem Begriff des Bildes liege, den durch ihn als Bild dargestellten Gott für die ganze Schöpfung offenbaren sollte. Eine inhaltsreiche Idee, welche er freilich zum Theil zu sehr in das Gebiet sinnlich verständiger Berechnung herabzog. „Sowie ein König, — sagte er — nachdem er eine große Stadt gebaut und sie mit vielen und mannichfachen Werken ausgeschmückt hat, nach der Vollendung des Ganzen ein großes und schönes Bild von ihm selbst in der Mitte der ganzen Stadt aufrichten läßt, um den Erbauer der Stadt dadurch zu erkennen zu geben, und wie alle Einwohner dies Bild ehren müßten, ihren Dank gegen den Urheber dadurch auszudrücken, so hat auch der Schöpfer, nachdem er die Welt mit mannichfachen Werken ausgeschmückt, zuletzt den Menschen als sein eigenes Bild hervorgebracht, die ganze Schöpfung durch die Beziehung auf den Nutzen des Menschen zu verbinden. Die Elemente, die Gestirne und die unsichtbaren Mächte (Hebr. 1, 14) würken zusammen zum Dienste des Menschen. So sollte der Mensch das gemeinsame Vereinigungsband des ganzen Weltalls bilden. Durch Seele und Körper ist er beiden Welten verwandt." [1]) Auch in seinem in der neuesten Zeit herausge-

---

1) S. J. Philopon. de creatione l. VI. c. 10 u. 17 und Theodoret. quaest. in Genesin l. I. c. 20, wie man aus der Vergleichung der Stellen sieht, daß Theodoret dort das Meiste aus dem Theodor genommen.

gebenen Commentar über den Brief an die Römer drückt sich Theodor so aus, „daß Gott, da er das Unsichtbare und Sichtbare zur Einheit mit einander verbinden wollte, den Menschen gebildet und wie zu einem Unterpfande der Eintracht im Universum ihn gemacht habe. Denn es dient das Sichtbare zu seinem Nutzen, wie wir aus der Erfahrung selbst lernen; es stehen aber demselben die geistigen Mächte vor, welche zu unserm Nutzen dasselbe regieren.“ [1]) Aus der Stellung des Menschen als Bild Gottes im Weltall erklärt er das verschiedene Verhalten der guten und bösen Engel gegen denselben. „Gleichwie die Diener des Königs sein Bild auf alle Weise ehren, die Empörer aber es niederzureißen suchen, so verhalten sich auch die Engel verschieden zu dem Bilde Gottes im Menschen.“ [2]) Wenngleich aber der Mensch mit allen zur Erreichung und Vollziehung dieser großen Bestimmung erforderlichen Kräften, wie mit der Vernunft und dem freien Willen, von Gott ausgerüstet worden, so war er doch noch nicht gleich dazu fähig. Die mit diesen Kräften ausgerüstete menschliche Natur mußte zuerst, um sie recht anwenden zu können, von einem göttlichen Lebensprincip durchdrungen werden. Da sie sich selbst überlassen als endliche Natur aller Wandelbarkeit hingegeben ist, mußte sie zuerst durch die Gemeinschaft mit Gott über sich selbst erhoben werden, ihre geistigen und sittlichen Kräfte mußten **dadurch** erst eine unwandelbare Richtung erhalten. Und von dem Menschen sollte diese neue, unwandelbare Richtung auf die ganze geistige Schöpfung übergehen. Theodor

---

1) *Βουλόμενος εἰς ἓν τὰ πάντα συνῆφθαι, πεποίηκε τὸν ἄνθρωπον ὥσπέρ τι φιλίας ἐνέχυρον τοῖς πᾶσι· χρήσιμα μὲν γὰρ αὐτῷ τὰ φαινόμενα, ὡς αὐτῇ τῇ πείρᾳ μανθάνομεν. Ἐφεστᾶσι δὲ αὐτοῖς αἱ νοηταὶ φύσεις, πρὸς τὸ ἡμῖν ὠφέλιμον αὐτὰ κινοῦσαι.* Specileg. Rom. T. IV. ed. Maji p. 527.

2) *Οἱ μὲν εὐνοοῦντες ἄγγελοι τῷ θεῷ προθύμως τὴν διακονίαν, ἐφ᾽ ᾗ ἀποστέλλονται πληροῦσι, διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, ὁ διάβολος δὲ καὶ οἱ δαίμονες πρὸς τὴν ἀνθρώπων ἐπιβουλὴν πάντα ποιοῦσιν.* Philopon. l. VI. c. 10.

setzte überhaupt, wie wir schon früher bemerkten, zwei Entwickelungsabschnitte in der ganzen geistigen Schöpfung, die Wandelbarkeit der sich selbst überlassenen und die Unwandelbarkeit der von einem göttlichen Lebensprincip durchdrungenen geistigen Schöpfung. [1]) Auf dem ersten Standpunkte daher das Hervortreten des Bösen, nicht bloß in der menschlichen Natur, sondern auch in der höheren Geisterwelt; [2]) denn mit der Wandelbarkeit war die Versuchbarkeit zum Bösen nothwendig verbunden. Erst durch Christus sollte die menschliche Natur zu jenem Zustande des unvergänglichen, unwandelbaren göttlichen Lebens erhoben, erst durch ihn das Bild Gottes in der menschlichen Natur nach seinem ganzen Umfange verwürklicht werden. Der erste Mensch konnte dies also nicht vorausnehmen. Er war seiner Natur nach sterblich geschaffen, wie dies Theodor aus dem ganzen Wesen des menschlichen Organismus zu erweisen suchte; aber doch drohte Gott dem ersten Menschen mit dem Tode und stellte ihm den Tod im Zusammenhange mit der Sünde dar, weil dies gerade heilsam war für die Erziehung des Menschen. Der allwissende Gott würde ihm sonst nicht ein Gebot gegeben haben, von dem er voraus wußte, daß er es nicht würde halten können. Aber er ließ die Sünde zu, weil er wußte, daß dies zuletzt zum Heile des Menschen gereichen werde. Er handelte wie der weiseste, liebevollste Vater nach einem tiefer angelegten Erziehungsplane mit dem Menschen. Er wollte ihn durch sich selbst zum Bewußtseyn seiner Schwäche führen. Er wollte ihn durch sich selbst zu der Einsicht kommen lassen, daß er in seinem dermaligen sittlichen Zustande ein unsterbliches Daseyn zu ertragen nicht fähig seyn und dies ihn nicht

1) Ap. Marium Mercatorem Excerpt. f. 100: Quod placuit Deo, hoc erat in duos status dividere creaturam, unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet.

2) Er berief sich auf versa multoties decem millia daemonum, in welchem apokryphischen Buche er dies auch gefunden haben mag.

glücklich machen würde. Deshalb wurde dem Menschen der Tod als Strafe seines Ungehorsams von Gott angekündigt, wenngleich Gott keineswegs den Tod erst als Strafe der Sünde über die menschliche Natur verhängt, sondern von Anfang an dieselbe sterblich geschaffen hatte. Der Mensch sollte zuerst in dem Gegensatze des Guten und Bösen sich entwickelnd die Tugend kennen und üben lernen. [1])

Theodor vergleicht den Zustand des ersten Menschen, der durch ein ihm gegebenes Gesetz zur Unterscheidung des Guten und Bösen geführt werden sollte, mit dem Zustande aller seiner Nachkommen, denen deshalb Gesetze gegeben worden sind. Er vergleicht die Sünde Adams mit den von seinen Nachkommen in der Übertretung des Gesetzes begangenen Sünden. „Das Beispiel Adams — sagt er — dient dazu, das Wesen des Gesetzes anschaulich zu machen. Er hätte ungehindert Alles essen können, wenn ihm nicht ein Gesetz über Enthaltung gegeben worden wäre, und es war keine Sünde, daß er mit dem Übrigen auch jene Frucht essen wollte; da er jedoch ein Gebot empfing, sich des Essens von jener Frucht zu enthalten, eine Begierde darnach abe in ihm war, da er aber doch durch das Gebot zurückg halten wurde, indem er es für eine Sünde hielt, von d Verbotenen zu essen, so fand darin die Sünde ihren schließungspunkt, indem das Gebot vom Essen zurück s Adam aber nicht auf das Ehrfurchtgebietende des G hinblicken wollte, sondern den Worten des Ver rs glaubte und ganz der Begierde nach dem Essen sich ab. Und nicht nur kam von daher bei ihm die Veranlas zur Sünde, sondern auch dies lernen wir daraus, d uns

1) S. Catena Nicephori I. f. 98: Ὅτι τῷ θνητῷ ιὸν ἄν- θρωπον ηὐτρέπιζεν, αὐτὸ τὸ σχῆμα τοῦ ἄῤῥενος κ ; θήλεος δείκνυσιν, ἐν τῇ δυνάμει τὴν παιδοποιΐαν εὐθὺς κ πρώτης δεικνύμενον· ὥστε ἡ μὲν πλάσις ἡτοιμάσθη τῷ θ βίῳ· ἡ δὲ τῆς ἐντολῆς δόσις καὶ τὸ αὐτεξούσιον προεγύμνα ιὶ ἔδωκε τῇ γνώμῃ τῶν αὐθαιρέτων ἀγώνων τὴν πρόφασιν τῆς θνητό- τητος σύμφερον ἔδειξεν.

nicht ziemt, der Täuschung der Begierden zu folgen.“ [1]) Dies ist merkwürdig, die Art anschaulich zu machen, wie Theodor die Entstehung der ersten Sünde ganz nach der Analogie jeder andern unter den gewöhnlichen Bedingungen des menschlichen Lebens erfolgenden sich denkt; es dient zur Charakteristik der mit seinem systematischen Geiste verbundenen verständig empirischen Auffassung. So sagt er von der Nothwendigkeit der Gesetze in dem gegenwärtigen Leben, durch welche die uns einwohnende Unterscheidungsfähigkeit angeregt werde, indem wir lernen, was wir zu meiden und was wir zu thun haben, so daß auch die Vernunft in uns thätig sey: [2]) „Ohne das Gesetz würde keine Unterscheidung des Guten und Bösen stattfinden, wir würden nach Art der unvernünftigen Thiere Alles, was uns einfällt, thun.“ [3]) Den Tod bezeichnet er auch bei allen Nachkommen Adams als Strafe ihrer eigenen Sünden, indem er bei Röm. 5, 13 sagt: „Der Tod bemächtigte sich Aller, die auf irgend eine Weise gesündigt hatten; denn obgleich die Art der Sünde Adams nicht dieselbe war mit der Sünde der übrigen Menschen, sind die Übrigen doch vom Tode nicht frei geblieben, sondern wie sie auch gesündigt haben mochten, haben sie deshalb das Todesurtheil empfangen; denn der Tod ist nicht als Strafe jener bestimmten Sünde, sondern als Strafe aller Sünde verhängt worden.“ [4]) Den sterblichen, von sinnlichen Bedürfnissen beherrschten Leib betrachtete er als

---

1) Comment. in ep. ad Roman. p. 516.

2) *Ὅτι ἀναγκαίως μὲν κατὰ τὸν παρόντα βίον νόμοις πολιτευόμεθα· ὑφ' ὧν ἡ ἔμφυτος ἀνακινεῖται διάκρισις, παιδευομένων ὧν τε ἀπέχεσθαι καὶ ἃ ποιεῖν προσήκει· ὥστε καὶ τὸ λογικὸν ἐν ἡμῖν ἐνεργὸν εἶναι.*

3) L. c. p. 517.

4) *Οὐ γὰρ ἐπειδὴ οὐχ ὅμοιον ἦν τὸ τῆς ἁμαρτίας εἶδος τό τε τοῦ Ἀδὰμ καὶ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, θανάτου γεγόνασιν ἐκτὸς οἱ λοιποὶ, ἀλλ' ὑπὲρ ὧν ἡμάρτανον ὁπωςδήποτε τοῦ θανάτου τὴν ἀπόφασιν ἐδέξαντο πάντες· οὐ γὰρ τῆς τοιᾶςδε ἁμαρτίας τιμωρία ὁ θάνατος ὥρισται, ἀλλὰ πάσης ἁμαρτίας.* L. c. p. 504.

Quelle vieler Versuchungen zur Sünde. Darauf bezog er die Worte Röm. 5, 21, daß die Sünde herrschte in dem Tode. [1]) So erklärt er die Stelle Röm. 5, 18: „Wie Adams Sünde die übrigen Menschen sterblich und dadurch zur Sünde geneigt gemacht hat, so hat Christus die Auferstehung uns geschenkt, so daß wir in einer unsterblichen Natur frei von aller Sünde in vollkommner Gerechtigkeit leben sollten.“ [2]) Indem er Röm. 8, 19 die *κτίσις* von den Engeln, die durch die Sünde von dem Menschen entfremdet, durch die Erlösung wieder mit ihm versöhnt worden, versteht, sagt er: „Da Adam durch den Urtheilsspruch sterblich wurde, die Seele vom Leibe sich trennte und die Verbindung der Schöpfung zu Einem Ganzen, welche durch den Menschen bewürkt werden sollte, aufgelöst wurde, [3]) betrübte dies die höheren Geister, und sie waren uns nicht befreundet, weil wir so große Übel verschuldet hatten. Da aber auch mit dem Fortgange der Zeit die Menschen, sich immer mehr verschlimmernd, den Urtheilsspruch des Todes über sich herbeizogen, [4]) verzweifelten sie an uns und empfingen einen größeren Haß gegen uns. Daher sie auch ferner nichts für uns thun wollten, indem sie sich von uns als Fremden hinwegwandten. Was geschah nun darnach? Der Herr verkündete ihnen, daß er unsere Wiederherstellung bewürken, uns auferwecken und zu Unsterblichen machen werde, so daß sie keine Veränderung und Auflösung des gemeinsamen Bandes der Schöpfung zu fürchten brauchten; so wurden sie wieder freudig, da sie diese Verheißung empfingen, da sie vernahmen, daß die göttliche Gnade das

---

1) *Μείζονα περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ῥοπὴν θνητοὶ γεγονότες ἐσχήκαμεν.* L. c. p. 506.

2) L. c.

3) *Ὁ μηχανηθεὶς διὰ τοῦ ἀνθρώπου σύνδεσμος τῆς κτίσεως διελύετο.* L. c. p. 528.

4) *Ἐπέσφιγγον ἑαυτοῖς τοῦ θανάτου τὴν ἀπόφασιν.* Es soll dies das Dauernde ausdrücken, wie sie sich des einmal ausgesprochenen Todesurtheils immer mehr würdig zeigten.

von uns Verschuldete wieder gut machen und reichlich Alles uns wiedergeben werde, was wir durch unsere Schuld verloren hätten, daß dann das allgemeine Band des Weltalls keine Auflösung mehr erleiden und die Eintracht der Schöpfung eine unzerstörbare verharren werde. Und in dieser Hoffnung — sagt er — waren sie Alles für uns zu thun bereit." [1]) Wenn wir alles Dies vereinzelt auffaßten und nicht auf den Zusammenhang mit dem ganzen System sähen, würden wir hier nicht erkennen, daß Theodor über den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod eigenthümliche, von den gewöhnlichen abweichende Vorstellungen hatte.

Aus dieser Entwickelung der Anthropologie Theodors erhellt es, daß er in der Polemik gegen das augustinische System mit den Pelagianern vielfach zusammenstimmen mußte, und auch überhaupt finden sich in ihrer Anthropologie manche Berührungspunkte. Es waren dieselben Ansichten von der ursprünglichen Schwäche der menschlichen Natur, von einer unveräußerlichen Freiheit des Menschen in Gegensatz gegen die Lehre von einer zwingenden Gnade und einer Prädestination, manches Verwandte in der Art, wie die Folgen der ersten Sünde aufgefaßt wurden. Aber der große Unterschied zwischen beiden Systemen war der, daß in dem pelagianischen die Lehre von einer Erlösung und von einem Erlöser gar keinen, hingegen in Theodors System einen durchaus wesentlichen Anschließungspunkt hatte, daß sie selbst den Mittelpunkt dieses Systems bildete. Die menschliche Natur, ja sogar die Natur aller geschaffenen Geister, ist nach diesem System von Anfang so eingerichtet, daß sie nur durch eine Erlösung zum Ziele ihrer Bestimmung gelangen konnte. Nur erscheint der Erlöser in dem System Theodors nicht wie in dem augustinischen vornehmlich als Wiederhersteller der verderbten Natur, sondern noch

1) *Καὶ μὲν ὁ καθολοῦ σύνδεσμος διάλυσιν οὐδὲ μίαν ἐπιδεχόμενος τοῦ λοιποῦ, μενεῖ δὲ ἄῤῥηκτος καὶ τῇ κτίσει πρὸς ἑαυτὴν ἡ φιλία.* L. c. p. 529.

mehr als der Urheber einer neuen Schöpfung in der Menschen- und Geisterwelt, wodurch die ursprüngliche Schöpfung zu einer höheren, über die Schranken der endlichen Natur hinausgehenden Entwickelung erhoben wird. Das Werk der Gnade ist hier nicht allein, die Natur zu heilen, sondern noch mehr sie zu erhöhen und zu verherrlichen. Daher konnte Theodor, ohne von einer Erbsünde zu reden, auch den Kindern die Gemeinschaft mit Christus zueignen, damit ihrer Natur das zu Theil werde, was nur aus der göttlichen Lebensgemeinschaft mit Christus hervorgehen könne. Mit diesen Ideen hing nun freilich auch seine eigenthümliche Auffassung der Christologie zusammen, von der wir oben gesprochen haben. Daher mußte nach seiner Anschauungsweise bei Christus, wie bei allen Menschen und in der ganzen Schöpfung, jene Verherrlichung der Natur, welche an ihm zuerst vollzogen werden sollte, bedingt seyn durch die vorangegangene freie Entwickelung derselben. Und in dieser Auffassungsweise des Erlösungswerkes vorzugsweise als neue verherrlichende Schöpfung, nicht bloß Heilung von dem Verderbnisse, konnte sich ja Theodor überhaupt an das Eigenthümliche der orientalischen Kirchenlehre anschließen, welches nur in seinem System noch schärfer im Gegensatze gegen die andere Auffassungsweise hervorgehoben, und in Zusammenhang mit der ganzen Anthropologie systematischer begründet wurde.

Merkwürdig ist es dabei noch, daß, indem Theodor die Lehre von einer göttlichen Ursächlichkeit des Bösen so eifrig bekämpfte und die Lehre von einer sich selbst bestimmenden Freiheit als Bedingung aller Entwickelung der Geisterwelt so sehr geltend machte, doch sein Princip dazu führte, das Böse als einen nothwendigen Übergangspunkt in der Entwickelung der Geisterwelt zu setzen, sowie eine endliche allgemeine Aufhebung des Bösen durch die Erlösung darin begründet war, welches letzte Ergebniß, wie wir unten sehen werden, Theodorus ja auch würklich mit klarem Bewußtseyn aussprach.

Aus der antiochenischen Schule ging Chrysostomus hervor, der sich aber von seinem Jugendfreunde Theodorus durch einen mehr praktischen als systematischen Geist unterschied, und dieser Unterschied würkte auch auf seine eigenthümliche Auffassung der hier zur Sprache kommenden Lehren besonders ein. Wir finden bei ihm die in der orientalischen Kirche am meisten vorherrschende Lehrweise, wie sie dort in demselben Zeitpunkte, als die pelagianischen Streitigkeiten im Occident ausbrachen, bestand. Sein milder, vorherrschend praktischer, wenig systematischer, allem Schroffen abgeneigter Geist konnte sich aber auch mit der orientalischen Auffassungsweise am leichtesten verschmelzen und sie eigenthümlich verarbeiten. Schon seine ganze Eigenthümlichkeit, sein Lebens- und Bildungsgang mußten ihn von dem augustinischen System fern halten. Sein christliches Leben war nicht aus einer solchen gewaltigen Krisis hervorgegangen, wie wir es bei dem Augustin bemerkten, sondern von früher Jugend an hatte sich dasselbe gleichmäßig entwickelt unter dem Einflusse eines tiefen Studiums der heiligen Schrift und frommer auf die christliche Anregung seines Gemüths viel einwürkender Umgebungen. Durch fortgesetzte ernste Selbstprüfung bei eifrigem Streben nach dem Ideal christlicher Heiligung, wie dadurch, daß er die heilige Schrift ganz in sein inneres Leben aufnahm und sie durch reiche innere Erfahrung verstehen lernte, durch alles Dies wurde er bewahrt vor den Einseitigkeiten einer pelagianischen Anthropologie. Er hatte aus eigener innerer Erfahrung, wie aus tieferem Verständnisse der Schrift, verstehen gelernt, was das eigenthümliche Wesen eines göttlichen, die menschliche Natur erneuenden Lebensprincips sey. Aber das Studium der Alten und sein freier, milder und liebevoller Sinn hatten ihn auch alle zerstreuten Strahlen des Gottverwandten in der noch nicht verklärten Menschennatur aufzusuchen und liebevoll sie zu umfassen angetrieben. Die Liebe, das vorherrschende Element seines Herzens, machte bei ihm auch in der Betrachtung des Ent-

wickelungsganges der menschlichen Natur von Anfang den Gesichtspunkt von einer väterlichen erziehenden Liebe zum vorherrschenden, und der Gesichtspunkt der strafenden Gerechtigkeit mußte bei ihm jenem sich unterordnen. Das aus der Tiefe des christlichen Gemüths bei ihm hervorgehende innige lebendige Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit ließ ihn die Bedeutung der Lehre von der Gnade anerkennen; aber sein starkes Gefühl der sittlichen freien Selbstbestimmung trieb ihn auch den freien Willen des Menschen als nothwendige Bedingung aller Gnadenwürkung sehr hoch zu stellen. Es war ein, aber vom Geiste des Christenthums durchdrungener und verklärter, mit christlicher Demuth innig gepaarter christlicher Stoicismus, der ihn beseelte und begeisterte. Vest und tief gewurzelt war bei ihm die Überzeugung, welcher er unter allen Kämpfen und Leiden treu blieb, die Losung seines Lebens, daß keine Macht Dem schaden könne, der sich selbst nicht schade, sich selbst nicht verlasse und verrathe.

Es war dem sittlichen Eifer des Chrysostomus besonders wichtig, dem Menschen jeden Entschuldigungsgrund für den Mangel sittlicher Anstrengungen zu entziehen. Sein praktischer Würkungskreis zu Antiochia und Constantinopel beförderte noch mehr diese Richtung bei ihm; denn in diesen großen Hauptstädten fand er Viele, welche in den Gebrechen der menschlichen Natur, in der Macht des Satans oder eines Verhängnisses einen Entschuldigungsgrund für ihren Mangel an thätigem Christenthum suchten.

Diese innerlichen und äußerlichen Triebfedern würkten auf die Entwickelung der Denkweise des Chrysostomus über diese Gegenstände besonders ein, und es kam bei seiner nach praktischen Bedürfnissen berechneten homiletischen Darstellungsweise vornehmlich darauf an, welchem bei ihm gerade augenblicklich vorherrschenden Interesse er besonders folgte. Seine wesentlichen Ideen sind folgende:

„Der erste Mensch befand sich in einem engelähnlichen Zustande, in ungetrübter Seligkeit, daher er desto leichter

seine Abhängigkeit von Gott vergessen konnte. Gott gab ihm ein Gebot, um ihn zum Bewußtseyn derselben zu bringen. Er fiel durch seine sittliche Nachlässigkeit. Da er sich des ungestörten Genusses der Glückseligkeit unwürdig gemacht hatte, wurde er aus dem Paradiese verstoßen; ihm zum Besten, damit er sich im Kampfe bilden sollte. Sein früherer Zustand im Umgange mit Gott, in einem schmerz- und sorgenlosen Leben war ein Vorbild der Unsterblichkeit, zu welcher er unmittelbar würde übergegangen seyn. Nun ist sein Körper sterblich und vielen Versuchungen zur Sünde zugänglich geworden." [1]) Bei der Stelle Röm. 5, 19 erklärt Chrysostomus, „dies sey nicht so zu verstehen, als ob durch die Sünde des Einen Alle Sünder geworden seyen, sondern daß der Zustand der menschlichen Natur, welcher für den ersten Menschen Strafe gewesen, dadurch auf alle seine Nachkommen übergegangen sey. Aber diese Veränderung gereicht dem Menschen, wenn er es an seinem Willen nicht fehlen läßt, nur zum Besten. Er erhält dadurch viele Aufforderungen, das Vergängliche zu verachten, nach dem Himmlischen zu streben, viele Gelegenheit zur Entwickelung und Übung der Tugenden. Die Beispiele der alten Glaubenshelden beweisen dies." Und so spricht Chrysostomus dabei seinen Lieblingssatz aus: „Wenn wir nur wollen, wird uns nicht allein der Tod, sondern auch der Teufel selbst nicht schaden können." [2]) Adams Sünde unter Umständen, welche ihm die Übung des Guten so sehr erleichtern konnten, im Gegensatze gegen das von Anderen unter schwierigen Kämpfen vollbrachte Gute, dies führte er oft als Beleg für die ihm immer so gegenwärtige Wahrheit an, daß Alles auf den Willen des Menschen ankomme und ohne diesen nichts von außen nachtheilig oder vortheilhaft auf ihn einwürken könne.

1) Gegensatz zwischen dem σῶμα θνητὸν und παθητὸν und dem σῶμα ἀπαθές.

2) Hom. X. in ep. ad Roman. §. 3.

Tief durchdrungen war Chrysostomus von dem Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit, von dem Bedürfnisse nach der Lebensgemeinschaft mit Christus. Mit Nachdruck verkündigte er die Wahrheit, welche er in den Briefen des Apostels Paulus, wie in seinem Innern fand, daß die Rechtfertigung, unter welcher er nicht bloß die Sündenvergebung, sondern auch die Mittheilung jener höheren, die Kräfte der beschränkten, endlichen Natur weit übersteigenden Würde durch die Lebensgemeinschaft mit Christus verstand, nicht durch ein Verdienst und Thun von Seiten des Menschen, sondern durch den Glauben allein erlangt werde.[1]) In der achten Homilie über den ersten Brief an die Korinther §. 4 sagt er: „Christus ist das Haupt, wir sind der Leib; kann wohl zwischen dem Haupte und dem Leibe ein Zwischenraum seyn? Er ist die Weinrebe, wir sind die Ranken. Wir sind der Tempel, er ist dessen Bewohner. Er ist das Leben, wir sind die Lebenden. Er ist das Licht, wir die Erleuchteten. Alles Dies zeigt Vereinigung an und läßt auch nicht den geringsten leeren Raum in der Mitte." Aber wichtig war es ihm, auch überall dies hervorzuheben, daß zu glauben oder nicht zu glauben von der Selbstbestimmung des Menschen abhänge, daß es keine zwingende, nicht durch die eigenthümliche Willensrichtung in ihren Einwürkungen bedingte Gnade gebe, sondern daß alle Gnade nach Maaßgabe der eigenen Willensbestimmung ertheilt werde. Auch von dieser Seite war ihm das Praktische das Wichtigste, sowohl dem hochmüthigen Selbstvertrauen als der sittlichen Verzagtheit und Selbstvernachlässigung entgegenzuwürken. „Gott zieht uns nicht mit Gewalt zu sich, sondern mit unserm freien Willen, — sagt er in der fünften Homilie über Johannes, §. 4 — verschließ nur nicht die Thür dem himmlischen Lichte, und du wirst reichlich dadurch erfreut werden." „Gott kommt mit seinen Gaben unserm Willen

---

1) S. z. B. Hom. VII. et VIII. in ep. ad Roman.

nicht zuvor, aber wenn wir nur anfangen, wenn wir nur wollen, giebt er uns viele Mittel zum Heil." [1])

Nestorius stimmte in seiner Anthropologie mehr mit dem Chrysostomus als mit dem Theodorus überein. [2]) Zu derselben Zeit, als er in die Streitigkeiten über die Lehre von der Person Christi verwickelt wurde, waren Julianus und Cölestius mit mehreren gleichgesinnten Bischöfen, die als Pelagianer entsetzt worden, nach Constantinopel gekommen, und sie hatten am kaiserlichen Hofe Schutz gesucht, sie hatten sich auch an den Patriarchen gewandt. Nestorius war nicht geneigt, wie sein Vorgänger Attikus, an den sie sich früher gewandt hatten, sie als von den höchsten Kirchenautoritäten des Abendlandes Verurtheilte gleich von sich zu stoßen. Wahrscheinlich diente auch die Darstellung, welche sie selbst ihm von ihrer Sache machten, dazu, ihn von dem Standpunkte seiner gemäßigten antiochenischen Anthropologie günstig für dieselben zu stimmen. Er schrieb zuerst, ehe er sich für oder gegen sie entschied, an den römischen Bischof Cölestinus, und er verlangte von diesem eine bestimmte Nachricht von der ihnen Schuld gegebenen Irrlehre. Er schrieb zweimal, ohne Antwort zu erhalten, da der Hochmuth des römischen Bischofs wohl

1) Hom. XVIII. in Joann. §. 3.

2) Wie hervorgeht aus den Auszügen und vier Predigten desselben, die in lateinischer Übersetzung Marius Mercator überliefert hat, von denen die vierte auch vollständig in der griechischen Urschrift unter dem Namen des Chrysostomus uns geblieben, s. dessen Werke ed. Montfauc. T. X. Sein heftiger Feind, Marius Mercator, erkennt selbst das Antipelagianische. Es kann seyn, daß sie, wie er meint, im Gegensatze gegen pelagianische Meinungen gehalten worden, auf Veranlassung der durch die vertriebenen pelagianischen Bischöfe zu Constantinopel erregten Streitigkeiten; aber man ist doch keineswegs genöthigt, dies anzunehmen. Wenn auch eine ähnliche Beziehung stattfand, so hatte doch Nestorius wahrscheinlich nicht die Absicht, die Pelagianer, deren Lehren er so wenig kannte, zu bekämpfen, sondern vielmehr sich selbst gegen die Beschuldigungen, welche ihm seine Verbindung mit jenen Bischöfen vielleicht zugezogen hatte, zu verwahren.

schon durch die Art seiner Anfrage beleidigt worden, und das war es, was der ganzen Sache des Nestorius so viel bei ihm schadete.[1]) Damals hielt sich zu Constantinopel der schon öfter von uns erwähnte Marius Mercator auf, wahrscheinlich ein Laie aus dem nördlichen Afrika, der schon früher an den pelagianischen Streitigkeiten lebhaften Antheil genommen,[2]) und der zugleich von Argwohn gegen die Rechtgläubigkeit des neuen Patriarchen erfüllt war, einer der ersten heftigen Gegner desselben. Er wurde durch diese Verhandlungen veranlaßt, eine Denkschrift über die pelagianische Sache am Hofe, unter Bischöfen und Großen zu verbreiten, welche Denkschrift wahrscheinlich erst später, als das Ansehn des Nestorius sank, die Vertreibung der Geflüchteten zur Folge hatte. Die Verbindung, in welche sich der römische Bischof mit den Feinden des Nestorius einließ, konnte diesen wohl desto günstiger für Diejenigen stimmen, welche von derselben Seite her verfolgt worden waren. Er schrieb an den Cölestius einen Trostbrief,[3]) durch den er ihn als einen verfolgten Zeugen der Wahrheit zum standhaften Bekenntnisse derselben ermahnt und ihm Hoffnung zu machen sucht, daß die Stürme, welche damals die Kirche bewegten, auch eine neue Untersuchung zu seinem Vortheile herbeiführen würden. Nestorius erwartete ja anfangs Gutes von dem Concil, das sich zu Ephesus versammeln sollte.[4])

Diese Vorfälle veranlaßten, daß die cyrillische Parthei des ephesinischen Concils den Pelagius und Cölestius und ihre Anhänger, von denen und deren Lehre sie wohl wenig wissen, und um die sie sich sonst wenig bekümmern mochte, dem Ansehn des römischen Bischofs huldigend, zugleich mit

---

1) S. oben S. 882.

2) S. Augustins Antwortschreiben auf einen Brief desselben vom J. 418. Ep. 193 unter Augustins Briefen.

3) Marius Mercator hat ihn übersetzt; s. dessen Werke, f. 71.

4) S. oben S. 892.

dem Nestorius verdammte. Aber die Orientalen wollten auch keineswegs als Pelagianer angesehen seyn. Vielmehr suchten ihre Abgeordneten zu Constantinopel die Parthei Cyrills den Abendländern als Solche verdächtig zu machen, welche Häretiker, Euchiten, die dasselbe lehrten mit dem Cölestius und Pelagius, [1]) in ihre Gemeinschaft aufgenommen hätten. [2])

Immer blieb es auch die herrschende Richtung der griechischen Kirchenlehre, daß man zwischen beiden Extremen die Mitte zu halten suchte, ohne auf schärfere Bestimmungen des Verhältnisses zwischen dem freien Willen und der Gnade sich einzulassen. Zum Beleg wollen wir hier noch die Lehren eines ausgezeichneten Mannes der ägyptischen Kirche, des Abtes Isidorus von Pelusium, zusammenstellen. „Durch die erste Sünde ist die Natur des ersten Menschen der Herrschaft des Vergänglichen und den Reizungen der Sinnenlust anheimgefallen. [3]) Da er in diesem Zustande sein Geschlecht fortpflanzte, ging derselbe auch auf seine Nachkommen über, und das Übel wird bei den Menschen noch vermehrt durch die eigene Nachlässigkeit des Willens. Doch bleibt immer der Same des Guten [4]) in der menschlichen Natur; Diejenigen, welche denselben ausbildeten, zeichneten sich aus, Diejenigen, welche ihn unterdrückten, werden bestraft. Auch für das, was von unserm Willen ausgeht, bedürfen wir des Beistandes der göttlichen

---

1) Sie wußten wohl wenig von diesen Letzteren, sie hatten wohl nur gehört, daß sie eine vollkommene Heiligkeit der Gläubigen lehrten, und deshalb verglichen sie die Euchiten mit denselben.

2) *Τὰ αὐτὰ φρονοῦντας Κελεστίῳ καὶ Πελαγίῳ, Εὐχῖται γάρ εἰσιν ἤγουν Ἐνθουσιασταί.* Es waren also keineswegs Pelagianer gemeint, sondern Euchiten, welche aber, um sie unter einem im Occident bekannteren Namen, als Häretiker, darzustellen, als gleichdenkend mit dem Pelagius bezeichnet wurden. S. den Brief der Abgeordneten an den Bischof Rufus ep. 170 unter Theodorets Briefen. T. IV. ed. Halen. p. 1352.

3) *Σῶμα θνητὸν καὶ παθητόν.*

4) *Τὰ εἰς καλοκαγαθίαν σπέρματα.*

Gnade. Dieser fehlt aber nie allen Denjenigen, welche nur all das Ihrige thun. Es kann wohl in besonderen Fällen eine zuvorkommende Gnade geben, obgleich in der Regel die Gnade nicht eine zuvorkommende ist, aber eine zwingende, unwiderstehliche Gnade giebt es nicht. Der Beistand der Gnade ist kein solcher, welchen der Mensch nicht durch seine Schuld verlieren könnte, und der ihm ohne alle seine Anstrengungen gegeben würde. Die Gnade, welche auch die Schlafenden weckt und die auch nicht Wollenden antreibt, wird gewiß Diejenigen nicht verlassen, welche von selbst das Gute wählen. Das Wort des Herrn: „Das fasse nur Der, welchem es gegeben worden" (Matth. 19, 11), ist keineswegs so zu verstehen, als ob Manchem das Bessere nach willkührlicher Bestimmung [1]) gegeben würde, denn so wäre das Himmelreich keine Belohnung des Kampfes." [2])

e. Die Lehre von den Sakramenten.

Die Geschichte der Lehre von der Kirche, besonders unter den Lateinern, haben wir schon in dem ersten Abschnitte genugsam entwickelt. In der griechischen Kirche wurden zwar die aus der Verwechselung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche fließenden Folgerungen, von denen wir in jenem Abschnitte gesprochen haben, in der Theorie nicht so systematisch ausgebildet und durchgeführt, und es leuchteten bei Einzelnen, wie bei einem Chrysostomus und bei einem Isidorus von Pelusium, geistigere Auffassungen des Begriffs von der Kirche hervor. Doch war im Ganzen die Praxis des kirchlichen Lebens nicht minder beherrscht von den aus der Verwechselung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche sich ergebenden Principien über das Ansehn einer äußerlichen Kirche, der Überlieferung, der Con-

1) Ἀποκλήρωσις.
2) S. l. III. ep. 204; II. 2; III. 171; III. 13; III. 165.

cilien und den darin begründeten Vorstellungen von dem Wesen und den Würkungen der Sakramente.

Der Begriff von den Sakramenten mußte natürlich zuerst ein sehr unbestimmter seyn, denn es war hier nicht, wie bei anderen Lehren, in der heiligen Schrift und in dem christlichen Bewußtseyn ein gewisser Inhalt schon gegeben, den man nur weiter zu entwickeln brauchte, sondern hier mußte zuerst von dem Einzelnen aus, dadurch, daß man das gemeinsame Verhältniß des Einzelnen zu dem christlichen Leben und Bewußtseyn zusammenfaßte, der allgemeine Begriff gebildet werden. Dazu kam noch, daß man in der Auswahl derjenigen Gegenstände selbst, welche man unter diesem Begriff zusammenfaßte, keine vesten Bestimmungsgründe hatte, und dazu trug auch besonders das Schwankende und Unbestimmte des Namens bei, der sich ohne bestimmtes Bewußtseyn gebildet hatte. Der Name sacramentum entstand aus Übertragung des Griechischen *μυστήριον*, wurde schon in der vorigen Periode, wie es der lateinische Sprachgebrauch zuließ, zur Bezeichnung jedes Heiligthums, jeder heiligen Sache gebraucht, und nun bald auf heilige Lehren, bald auf heilige Zeichen angewandt. Schon in der vorigen Periode war diese Bezeichnung besonders der Taufe, dem heiligen Abendmahl und der Confirmation beigelegt worden; doch bemerkten wir ja auch schon in der vorigen Periode die Neigung zur Vervielfältigung heiliger Zeichen in dem kirchlichen Leben. In dieser Periode wurde eine solche Vervielfältigung besonders in der griechischen Kirche durch die vorherrschende liturgische und die sich daran anschließende mystisch-theurgische Richtung [1]) befördert, wie dies in den untergeschobenen Schriften des Dionysius Areopagita aus dem fünften oder sechsten Jahr-

1) Es erhellt leicht, wie der Mysticismus nach verschiedenen Richtungen das Sinnliche sich aneignen kann zu einer Symbolik für seine Gefühle und Anschauungen, oder auch feindselig auftreten gegen alle Versinnlichung des Geistigen und Göttlichen.

hundert sich zeigt. Augustin hat das Verdienst, daß er zuerst in dieser Lehre an die Stelle der rhetorischen Übertreibungen größere dogmatische Strenge setzte, und daß er, indem er dieselbe mit hellerem Bewußtseyn im Zusammenhange des christlichen Geistes aufzufassen suchte, jener falschen magisch-theurgischen Richtung ein Gegengewicht leistete.

Augustin bezeichnet die Sakramente als sichtbare darstellende Zeichen einer unsichtbaren göttlichen Sache, durch welche das Göttliche gleichwie durch Schrift, durch äußeres Wort dargestellt werde. Es ergiebt sich daher bei ihm die Unterscheidung zwischen der unsichtbaren göttlichen Sache, der unsichtbaren Gotteskraft, der Mittheilung des Göttlichen selbst und dem Sakramente als äußerem darstellenden Zeichen (die res divinae sanctae, die virtus sacramenti und das sacramentum). Ohne solche äußere Zeichen kann keine religiöse Gemeinschaft bestehen, mag sie von einer wahren oder einer falschen Religion ausgehen. Daher waren auch im Christenthum wie im Judenthum solche Zeichen nothwendig. Das Eine ist das Ewige und Unwandelbare, das Andere das Wandelbare, gleichwie Wort und Schrift wechseln, wenn auch, was dadurch dargestellt wird, dasselbe bleibt.

So konnte daher Gott, unbeschadet seiner unwandelbaren Rathschlüsse, jene äußeren Formen nach der Veränderung der Zeiten, denen sie jedesmal angemessen waren, wechseln lassen. [1]) Was Augustin besonders gegen die Manichäer bemerkte, insofern diese behaupteten, daß, wenn die alttestamentlichen Einrichtungen würklich von demselben Gott, wie das neue Testament, herrührten, sie nicht durch ihn hätten aufgehoben werden können. Das äußere Zeichen kann die göttliche Sache nicht zu dem Menschen bringen, wenn nicht

1) Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, verumtamen mutabilia et temporalia? Augustin. c. Faustum l. XIX. c. 16. — In nullum nomen religionis seu verum seu falsum coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur. L. c. c. 11. Vgl. Tractat. 80 in Joannem §. 3.

das Innere des Menschen für die Gemeinschaft mit Go empfänglich ist, wie dies aus Augustins Lehre von de Gnade folgte — und hier schloß sich der Gegensatz gege den Aberglauben an, der mit den magischen Würkunge der Sakramente getrieben wurde, von welcher Seite Au gustin zum lebendigen Christenthum anregend in den fo genden Jahrhunderten bis unter die jansenistischen Streitig keiten einwürkte. Auch ist die göttliche Sache nicht noth wendig an die äußerlichen Zeichen gebunden, daß Gotte Gnade nicht ohne dieselben würken könnte. [1]) Aber in de gewöhnlichen Ordnung sind die Sakramente Organe de Mittheilung für die göttliche Sache, und wer sie verachte schließt sich durch seine Verachtung göttlicher Stiftung vo der Theilnahme an der göttlichen Sache selbst aus. Da Sakrament behält als göttliche Stiftung seine objektiv Bedeutung unabhängig von der subjektiven Beschaffenhe Dessen, der an demselben Theil nimmt, wie Dessen, der e darreicht, wenngleich es Demjenigen, der es unwürdig thu nur zur Verdammniß gereicht. Dies hervorzuheben wurd Augustin besonders durch die Polemik gegen die Donatiste veranlaßt. Er bediente sich in Beziehung auf die Tauf häufig der Vergleichung mit dem Zeichen, welches den Sol daten als Merkmal des kaiserlichen Dienstes aufgepräg wurde, welches unauslöschlich bleibe auch bei Denen, welch dem Dienste untreu würden, aber dann nur ein Zeugniß gege sie abgebe (das stigma militare, character militaris, dahe character indelebilis). Als das Eigenthümliche der christ lichen Freiheit im Gegensatze gegen die jüdische Knechtschaf betrachtete Augustin nicht allein dies, daß das Christenthun

---

1) Quomodo et Moses sanctificat et Dominus? Non enim Mose pro Domino, sed Moses visibilibus sacramentis per ministeriun suum; Dominus autem invisibili gratia per spiritum sanctum, ub est totus fructus etiam visibilium sacramentorum. Aber absurdun nennt er es, zu behaupten, etiam istam invisibilem sanctificationen sine visibilibus sacramentis nihil prodesse. Quaestionum in Leviti cum l. III. quaest. 84.

als die Religion des Geistes nur wenige einfache und leicht zu beobachtende Zeichen mit sich führe, sondern auch dies, daß hier die Sakramente gefeiert würden mit Bewußtseyn dessen, was durch dieselben dargestellt werde, und daher mit Freiheit, in der alttestamentlichen Ökonomie hingegen sie gefeiert worden seyen mit ehrfurchtsvoller Scheu ohne dies begleitende klare Bewußtseyn, daher der Geist den äußerlichen Zeichen dienstbar. Das Verständniß des Sakraments erweiset sich darin, daß es der Betrachtung die Liebe Gottes offenbart und zur Liebe Gottes und der Menschen die Herzen entzündet. Die Propheten, welche das Zeichen von der göttlichen Sache zu unterscheiden wußten und in jenem nur diese verehrten, lebten daher schon im Geiste der Freiheit. [1])

Was die Zahl der Sakramente betrifft, so war ja durch die Idee von dem partikulären Priesterthume, von der veräußerlichten Mittheilung des heiligen Geistes von den Aposteln her durch die Handauflegung die Auffassung der Ordination in gleichem Range mit den drei anderen Sakramenten längst vorbereitet. [2]) Der mystisch-symbolisirende Geist in den pseudodionysischen Schriften ließ außer jenen

1) Posteaquam resurrectione Domini nostri manifestissimum indicium nostrae libertatis illuxit, nec eorum quidem signorum operatione gravi onerati sumus, sed quaedam pauca pro multis eademque factu facillima et intellectu augustissima et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina. — Quae unusquisque cum percipit, quo referantur imbutus agnoscit, ut ea non carnali servitute, sed spiritali potius libertate veneretur. De doctrina Christiana l. III. §. 13. — Nihil tam pie terret animum, quam sacramentum non intellectum: intellectum autem, gaudium pium parit et celebratur libere, si opus est tempori — der rechte Gegensatz gegen die Sakramentvergötterung. Expositio epistolae ad Galatos c. 3. §. 19. Vergl. ep. 54 und 55 ad Januarium.

2) So mit Taufe und Abendmahl zusammengestellt bei Gregor von Nyssa über die Taufe Christi. Der, welcher vorher *εἷς τῶν πολλῶν* war, *ἀοράτῳ τινὶ δυνάμει καὶ χάριτι τὴν ψυχὴν μεταμορφωθεὶς πρὸς τὸ βέλτιον*.

bemerkten vier Sakramenten noch zwei andere aufnehmen, die Einweihung in das Mönchsthum und die Gebräuche bei Bestattung der Verstorbenen. Augustin hingegen mußte durch seine richtige Auffassung der freien geistigen Gottesverehrung im Gegensatze gegen die knechtische Ceremonialreligion im Judenthume nur wenige Sakramente anzunehmen veranlaßt werden, wie er denn auch, wo er diesen Gegensatz bezeichnet, nur Taufe und Abendmahl nennt,[1]) mit dem Zusatze, und wenn noch etwas Anderes in der heiligen Schrift empfohlen werde. Doch war der Begriff, welchen er von dem Sakramente als heiligem Zeichen entwickelt hatte, noch nicht bestimmt genug, daß nicht auch manches Andere in denselben hätte aufgenommen werden können — und was Augustin in dem allgemeinen Kirchengebrauche gegeben fand, das glaubte er ja entweder von apostolischen Überlieferung oder der göttlichen Anordnung durch allgemeine Concilien ableiten und daher alle solche heilige Gebräuche und Zeichen in seinen Begriff mit aufnehmen zu müssen. Daher schloß er sich an die in der abendländischen Kirche herrschend gewordene Vierzahl an, die auch sonst zu seinen Ideen paßte,[2]) und indem er gegen die Pelagianer[3]) behauptete, daß die Befriedigung des natürlichen Triebes durch die religiös-sittliche Beziehung der ehelichen Gemeinschaft geheiligt werde, wurde er dadurch veranlaßt, auch die Schließung der Ehe unter die Sakramente zu rechnen, wozu auch der Gebrauch des Wortes *μυστήριον* in dieser Beziehung in dem Briefe an die Epheser zu berechtigen scheinen konnte,[4]) und auf alle Fälle lag der höhere, christliche Begriff von der Ehe dabei zum Grunde.

---

1) Ep. 118.

2) S. c. ep. Parmenian. l. II. c. 13.

3) Da diese ihn beschuldigten, daß er durch seine Idee von der aus der Sünde herrührenden concupiscentia die Ehe selbst zu etwas Sündhaftem mache.

4) De nuptiis et concupiscentia l. I. c. 17.

Was die Lehre von der Taufe betrifft, von welcher man aus dem Grunde, den wir in der vorigen Periode bemerkt haben, die Lehre von der Wiedergeburt nicht trennte, so mußte hier nun wieder hervortreten die Differenz, welche wir in dem Lehrbegriff der orientalischen und der occidentalischen Kirche in Hinsicht der Anthropologie und der Erlösungslehre wahrnehmen, daß in der abendländischen Kirche vermöge jener Auffassung der Erbsünde die negative Würkung der Erlösung in der Befreiung von derselben, in der morgenländischen Kirche hingegen die positive Würkung der Erlösung als einer neuen Schöpfung besonders hervorgehoben wurde. So nennt Gregor von Nazianz [1]) die Taufe eine göttlichere Schöpfung, etwas Höheres als die ursprüngliche Naturbildung. [2]) So sagt auch Cyrill von Jerusalem zu den zu Taufenden: „Wenn du glaubst, empfängst du nicht allein Vergebung der Sünden, sondern du würkst auch das Übermenschliche. Du empfängst der Gnade so viel, als du fassen kannst.“ [3]) Diese Differenz mußte besonders bei der Kindertaufe hervortreten. Nach dem nordafrikanischen Lehrbegriff, nach welchem alle Menschen von der Geburt durch die von Adam her fortgepflanzte Schuld und Sünde derselben Verdammniß unterworfen werden, das Princip aller Sünde in sich tragen, mußte bei der Kindertaufe, wie bei der Taufe der Erwachsenen, die Befreiung von der Erbsünde und Erbschuld besonders hervorgehoben werden, und sie hatten die alte Taufformel für sich, welche aber doch aus einer Zeit herrührte, da noch keine Kindertaufe stattgefunden, und welche man nachher unverändert auf die Kinder angewandt hatte, weil man sich scheute, mit der geheiligten, in apostolischem Ansehn stehenden Formel eine Veränderung vorzunehmen, wenngleich man in dem Sinne der Anwendung dieser Formel keineswegs übereinstimmte.

1) Orat. XL. de baptismo. f. 640.
2) Πλάσις θειοτέρα καὶ τῆς πρώτης ὑψηλοτέρα.
3) Cateches. 17. c. 17 et 18: Ποιεῖς καὶ τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον.

So sagt Gregor von Nazianz, den Kindern sey die Taufe ein Siegel (Verwahrungsmittel der aufkeimenden menschlichen Natur gegen alles Böse durch das ihr mitgetheilte höhere Lebensprincip), für die Erwachsenen sey es auch Sündenvergebung und Wiederherstellung des durch die Sünde gefallenen Bildes. [1]) Er betrachtet daher die Kindertaufe als eine priesterliche Weihe, welche dem Kinde von Anfang an ertheilt werde, damit das Schlechte in demselben keinen Raum gewinne. [2]) Chrysostomus führt in einer an die Neophyten gerichteten Homilie zehn verschiedene Gnadenwürkungen der Taufe an, und er klagt dann über Diejenigen, welche die Gnade der Taufe nur in die Sündenvergebung setzten. [3]) Freilich zeigt sich hier der Unterschied zwischen dem mehr rhetorisirenden Chrysostomus und dem systematischen Augustinus; denn dieser würde jene zehn Bezeichnungen auf Einen Grundbegriff zurückgeführt haben, in dem sich Alles zusammenfassen ließ. Aber doch lag dabei auch jene bemerkte Differenz der allgemeinen christlichen Anschauungsweise zum Grunde. Daher setzt Chrysostomus hinzu: „Deshalb taufen wir auch die Kinder, obgleich sie nicht durch Sünde mit befleckt sind, damit ihnen die Heiligkeit, Gerechtigkeit, die Kindschaft, Erbschaft und Brüderschaft durch Christus ertheilt werde, damit sie Glieder Christi seyn sollten.“ [4])

Diese Worte des Chrysostomus sind uns freilich nur in

1) *Τοῖς μὲν ἀρχομένοις σφραγὶς, τοῖς τελειοτέροις τὴν ἡλικίαν καὶ χάρισμα καὶ πεσούσης εἰκόνος διὰ τὴν κακίαν ἐπανόρθωσις.* Orat. XL. f. 640.

2) *Μὴ λαβέτω καιρὸν ἡ κακία, ἐκ βρέφους ἁγιασθήτω.* L. c. f. 648.

3) Vides quot sunt baptismatis largitates, et nonnulli deputant, coelestem gratiam in peccatorum tantum remissione consistere, nos autem honores computavimus decem.

4) Hac de causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, justitia, adoptio, haereditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint.

der lateinischen Übersetzung, und nur durch ein Citat des Pelagianers Julian bekannt geworden. [1]) Aber beglaubigt wird schon dadurch ihre Ächtheit, daß Augustin dagegen nichts sagen konnte, sondern nur durch eine andere Deutung dem Pelagianismus diese Stütze zu nehmen suchen mußte. Und es stimmt ja auch diese Stelle mit der bemerkten Eigenthümlichkeit in dem Lehrtypus, wie der orientalischen Kirche überhaupt, so des Chrysostomus insbesondere ganz überein. Julian hatte Unrecht, die Worte des Chrysostomus ganz nach seinem Sinne zu erklären, als wenn derselbe hätte sagen wollen, daß die menschliche Natur noch ganz in demselben Zustande, wie der ursprüngliche war, geboren werde: denn dies stritt ja mit dessen Lehre von der durch die Sünde des ersten Menschen verlorenen ἀπάθεια. [2]) Aber wenn Julian nur darin Unrecht hatte, daß er die Worte außer dem Zusammenhange mit der ganzen dogmatischen Denkweise des Chrysostomus betrachtete, so that ihnen Augustin offenbare Gewalt an, wenn er sie nach seinem System erklärte, bloß von dem Mangel eigener aktueller Sünden; denn in diesem Falle würde ja der von Chrysostomus gemachte Gegensatz gar nicht passen.

Auch Isidorus von Pelusium antwortet auf die Frage, warum sündenlose Kinder getauft würden: [3]) „Einige, welche die Sache zu beschränkt auffaßten, [4]) sagten, deshalb, damit sie gereinigt würden von der durch Adam auf sie verpflanzten Sünde. Dies sey zwar auch nicht zu läugnen, doch sey dies nicht das Einzige. Dies wäre noch nicht etwas so Großes, aber noch viele andere Gnadengaben würden ihnen mitgetheilt, welche über die Schranken der menschlichen Natur weit hinausgingen: die Kinder würden nicht nur von den Sündenstrafen befreit, sondern auch eine

1) S. Augustin. c. Julian. lib. I. §. 21.
2) S. oben. 3) Epp. V, 195.
4) Σμικρολογοῦντες.

göttliche Wiedergeburt, die Kindschaft, die Rechtfertigung, [1]) die Gemeinschaft mit Christus werde ihnen mitgetheilt. Das Heilmittel sey weit mehr als bloß Aufhebung des Übels." [2])

Theodor von Mopsuestia schloß sich hier nur dem Einen Moment der orientalischen Kirchenlehre an, welches bei der Kindertaufe immer am meisten hervorgehoben wurde, er ließ das andere aber ganz fallen, wie es sein System forderte. Es ist nach seiner Lehre derselbe Zustand der wandelbaren und versuchbaren Menschennatur, in welchem der erste Mensch geschaffen worden [3]) und in welchem alle Kinder geboren werden. Die Taufe hat bei den Erwachsenen einen zwiefachen Zweck, ihnen die Sündenvergebung zu verleihen und sie durch die Gemeinschaft mit Christo zur Theilnahme an seiner Unsündlichkeit und sittlichen Unwandelbarkeit zu erheben, — der Übergang aus dem ersten Abschnitte der Lebensentwickelung der Menschheit in den zweiten Abschnitt, welcher erst mit der allgemeinen Wiederbringung [4]) vollkommen eintreten wird. Das, was bei der Taufe empfangen wird, ist Princip und Unterpfand jener Anamartesie, welche erst dann zu ihrer völligen Vollziehung gelangen wird. Bei der Kindertaufe kann nun natürlich nach Theodors Lehre von einer eigentlichen Sündenvergebung nicht die Rede seyn, sondern ihr Zweck ist nur die Mittheilung jenes neuen, höheren Lebens der Sündenlosigkeit, dessen die ganze menschliche Natur bedarf. Er unterschied demnach eine zwiefache Bedeutung der Sündenvergebung, auf deren Ertheilung sich die Taufformel beziehe. [5])

---

1) *Δικαίωσις*, hier ohne Zweifel in dem augustinischen Sinne Gerechtmachung, Heiligmachung durch die Gemeinschaft mit Christus.

2) Kein *φάρμακον ἀντίῤῥοπον τοῦ τραύματος*.

3) S. oben S. 1222. 4) S. oben S. 1228.

5) So Theodorus in seiner Anrede an die Neophyten: Renatus alter factus es pro altero, non jam pars Adam mutabilis et peccatis circumfusi, sed Christi, qui omnino inculpabilis per resurrectionem factus est. Act. Concil. oecumen. V. collat. IV. c. 36. *Δύο ἀφέσεις τῶν*

Er nahm also in dieser letztern Hinsicht dieselbe übernatürliche Mittheilung bei der Kindertaufe wie bei der Taufe der Erwachsenen an, wenngleich er nach seiner schärfer sondernden Verstandesrichtung auch hier das, was nur Symbol und Vehikel ist, von dem, was das würksame Princip ist, sorgfältiger unterschied, damit man nicht einer magischen Würkung des Wassers zuschreiben sollte, was allein der Würksamkeit des heiligen Geistes zugeschrieben werden könne. [1]) Es verhalte sich nach der Vergleichung, deren sich Christus in dem Gespräche mit dem Nikodemus bediene, das Wasser zu der Schöpferkraft Gottes bei der neuen höheren Geburt, wie der Leib der Mutter zu der Schöpferkraft Gottes bei der natürlichen Geburt. [2])

An diese Auffassungsweise schlossen sich, wie man dies besonders aus den Erklärungen des Cölestius und des Julianus ersieht, die Pelagianer an, obgleich dieselbe in ihrem System nicht so begründet war, wie in dem orientalischen und in dem antiochenischen. So ist zu verstehen, was Cölestius in seinem nach Rom übersandten Glaubenssymbol

---

ἁμαρτιῶν, τὴν μὲν τῶν πεπραγμένων, τὴν δὲ τὴν ἀναμαρτησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν τελείαν καὶ κυριωτάτην καὶ ἀναίρεσιν ἁμαρτίας παντελῆ. (Die Zweideutigkeit, welche das griechische ἄφεσις der Etymologie nach haben konnte, kam ihm hier zu Hülfe.) Ἤρξατο μὲν ἐμφανίζεσθαι ἀπὸ τῆς κατὰ τὸν δεσπότην Χριστὸν οἰκονομίας καὶ ἐν ἀῤῥαβῶνος ἡμῖν-δίδοσθαι τάξει. Δίδοται δὲ τελείως καὶ ἐπ' αὐτοῖς ἔργοις καὶ ἐν τῇ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀποκαταστάσει, ὑπὲρ ἧς ἵνα τύχωμεν καὶ ἡμεῖς καὶ τὰ βρέφη βαπτιζόμεθα.

1) Das Wasser τὸ ἐν ᾧ πληροῦται τὸ ἔργον, das πνεῦμα ἐν τῷ ὕδατι τὴν οἰκείαν πληροῦν ἐνέργειαν. Τούτου γε ἕνεκα καὶ ἐν τῷ βαπτίσματι τὸ μὲν πνεῦμα μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ ὀνομάζομεν, τοῦδε ὕδατος οὐ μεμνήμεθα, ὡς φαίνεσθαι, ὅτι τὸ μὲν σύμβολον καὶ χρείας τινὸς ἕνεκεν παραλαμβάνεται, τὸ δὲ ὡς ἐνεργοῦν ἐπικαλούμεθα.

2) Ὥσπερ ἐπὶ τῆς φυσικῆς γεννήσεως ἡ κοιλία τὸ φυσικὸν ἐργαστήριόν ἐστιν, ἐν ᾧ τὸ τικτόμενον ἀποτελεῖται θείᾳ δυνάμει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα τὸ ὕδωρ ἐν τάξει τῆς μητρὸς λαμβάνεται, τὸ δὲ πνεῦμα ἐν τάξει τοῦ διαπλάττοντος δεσπότου.

sagt: „Die Kinder müßten nach der Regel der allgemeinen Kirche und nach dem Ausspruche des Evangeliums getauft werden zur Vergebung der Sünden. Weil der Herr beschlossen, daß das Himmelreich nur den Getauften ertheilt werden könne und weil die Kräfte der Natur dazu nicht fähig seyen, müsse es durch die Freiheit der Gnade verliehen werden.“ [1]) Es erhellt, daß Cölestius, eine den Kindern anklebende Sündhaftigkeit läugnend, die Taufe auf Vergebung der Sünden in dieser Beziehung nur ähnlich wie Theodor von Mopsuestia meinen konnte, und so verstand er auch unter dem Himmelreiche, ähnlich wie dieser, das, was über die Grenzen der menschlichen Natur hinausliegt, das, was nur durch eine höhere Mittheilung Gottes ihr verliehen werden konnte. So konnte der Pelagianer Julian, obgleich er die Statthaftigkeit einer Sündenvergebung bei den Kindern durchaus läugnete, doch erklären, daß die Taufe, seitdem sie durch Christus eingesetzt worden, allgemein und nothwendig für jedes Alter anerkannt werden müsse, daß Jeden die ewige Verdammniß treffe, wer läugne, daß sie auch den Kindern nützlich sey. [2])

Die Gnade der Taufe — sagte er — sey überall dieselbe, ihre Würkungen aber erschienen verschieden nach dem verschiedenen Verhältnisse der Subjekte. Bei den Einen müsse die negative Würkung, die Vergebung der Sünden, der positiven, der Erhöhung der Natur, vorangehen, bei den Kindern finde nur die Veredlung der in ihrem ursprünglich guten Zustande vorhandenen Natur statt. [3])

1) Augustin. de peccato originis c. 5.

2) Nos gratiam Christi, id est baptisma, ex quo ritum ejus Christus instituit, ita necessariam omnibus in commune aetatibus confiteri, ut quicunque eam utilem etiam parvulis negat, aeterno feriamus anathemate. Opus imperf. c. Julian. l. III. c. 149.

3) L. c. c. 151: Quae tamen gratia, quoniam etiam medicina dicitur, facit alios ex malis bonos, parvulos autem, quos creat condendo bonos, reddit innovando adoptandoque meliores. — Aequaliter cunctis a se imbutis adoptionis et sanctificationis et promotionis dona conferre. L. c. l. II. c. 116.

Wenngleich es den Pelagianern nach den Principien ihres Systems nahe liegen konnte, der Taufe als äußerlicher Handlung eine bloß symbolische Bedeutung zuzuschreiben, so konnten sie doch, in dieser wie in vieler andrer Hinsicht, nicht dazu kommen, sich frei von der kirchlichen Überlieferung ihrer Zeit zu entwickeln, sondern sie suchten das in derselben Gegebene, so gut sie konnten, mit ihren auf einem ganz andern Wege entstandenen Principien zu vereinigen. Auch von dem Verhältnisse der göttlichen Sache zum äußerlichen Zeichen, der Wiedergeburt zur äußeren Taufe, hatten sie ganz dieselben Vorstellungen, welche in der Kirche die herrschenden waren; denn dies erhellt ja schon aus dem, was sie von den Würkungen der Kindertaufe lehrten, und Julian sprach sich ganz bestimmt darüber aus. [1])

Von der einen Seite erschien den Pelagianern die schon seit den Zeiten Cyprians durch Verwechselung des Inneren und Äußeren bei der Taufe in der nordafrikanischen Kirche besonders vorherrschend gewordene Lehre von der Verdammniß der ungetauften Kinder als etwas Empörendes, wodurch eine tyrannische Willkühr Gott zugeschrieben werde. Aber von der andern Seite mußten sie selbst doch nach der eben entwickelten Theorie die höhere Gnade der Theilnahme an der höchsten Stufe der Seligkeit in dem Gottesreiche nur durch die Erlangung der Taufe bedingt setzen, und auch sie fanden dies in den Worten Christi an Nikodemus, da sie gleichfalls Geistestaufe und Wassertaufe nicht von einander trennten. Demnach mußten sie in Beziehung auf die nicht getauften Kinder nothwendig behaupten, daß sie, wenngleich von den Strafen frei, doch von jenem höheren Zustande ausgeschlossen würden und nur in einen gewissen Mittelzustand gelangten. Dies wollte Cölestius in den oben bemerkten Erklärungen würklich sagen.

---

1) Wenn er sagt von der Taufgnade: Infusa semel uno virtutis suae impetu atque compendio diversa et plurima delet crimina. Opus imperf. l. II. c. 212.

Glauben hätten, so stehe doch der göttlichen Würksamkeit in ihren Gedanken nichts entgegen." [1]) Seine Anschauungsweise war also ungefähr diese: daß wie das Kind, ehe sein leibliches selbstständiges Daseyn sich ausgebildet, von den natürlichen Lebenskräften der leiblichen Mutter getragen werde, so es vor der selbstständigen geistigen Entwickelung zu eigenem Bewußtseyn in geistlicher Hinsicht getragen werde von den höheren Lebenskräften jener geistlichen Mutter, der Kirche. Eine Idee, welche, wenn die sichtbare Kirche ihrem Ideal entspräche, in Beziehung auf die Kindertaufe, nicht so buchstäblich verstanden eine gewisse Wahrheit haben würde.

Was die Lehre vom heiligen Abendmahl betrifft, so finden wir in dieser Periode ähnliche Abstufungen in den Vorstellungen von dem Verhältnisse der äußerlichen Zeichen zur dargestellten Sache, wie in der vorigen. Auch in dieser Periode am meisten vorherrschend die Idee von einer übernatürlichen, geistig-leiblichen Gemeinschaft mit Christus vermittelst der innigen Durchdringung des Brodtes und Weines mit dem Leibe und Blute Christi, wobei die Anschauung von einem gleichsam wiederholten Wunder der Menschwerdung des Logos zum Grunde lag. [2]) Wie bei dem Irenäus und Justin dem Märtyrer in der vorigen Periode tritt diese Auffassungsweise am stärksten ausgesprochen hervor bei einem Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Nilus, Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand. So erklärt Cyrill von Jerusalem für den Zweck des Abendmahls dies, daß wir Leib und Blut Christi, Christus selbst in uns aufnähmen, [3]) daß, indem Christi Leib und Blut in unsere Glieder übergehe, wir theilhaft würden der göttlichen Natur, an Leib und Seele geheiligt; [4]) Chrysostomus, daß

---

1) Nullus obex contrariae cogitationis. Ep. 98 ad Bonifacium. §. 10.
2) S. das im zweiten Bande der zweiten Auflage S. 1117 Gesagte.
3) *Σύσσωμοι καὶ σύναιμοι Χριστοῦ, χριστόφοροι.*
4) Catech. mys. 4.

wir nicht bloß durch die Liebe mit dem Erlöser verbunden, sondern dem Wesen nach mit seinem Leibe verschmolzen würden. [1]) Er betrachtet die Einsetzung des Abendmahls als Beweis der größten Liebe des Erlösers zu den Menschen, wie er auf die innigste Weise sich mit ihnen vereinigen und sich ihnen mittheilen, seinen Leib in ihre ganze Natur übergehen lassen wollte: er gab sich den Verlangenden nicht allein zu sehen, sondern auch zu berühren und zu genießen. [2]) So behauptet Hilarius von Poitiers, daß zwischen Christus und den Gläubigen nicht bloß eine Willensgemeinschaft, sondern eine natürliche Verbindung (nicht bloß per concordiam voluntatis, sondern auch per naturae veritatem) stattfinde, theils, weil Christus die menschliche Natur angenommen, theils, weil er in dem Abendmahl seinen Leib, und dadurch sein in demselben wohnendes göttliches Leben den Gläubigen mittheile. [3])

Zwar bedienen sich diese Kirchenlehrer zuweilen, um die Würkung der Consekration bei dem Abendmahl zu bezeichnen, solcher Vergleichungen, welche eine eigentliche Verwandlung anzuzeigen scheinen, wie die Verwandlung des Wassers in Wein bei der Hochzeit zu Kana; [4]) und sie gebrauchen namentlich solche Ausdrücke, welche Verwandlung aussagen könnten. [5]) Aber diese Worte wurden auch häufig gebraucht, um eine andere Veränderung zu etwas Höherem,

---

1) *Εἰς ἐκείνην ἀνακερασθῶμεν τὴν σάρκα, κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα.*

2) Hom. XLVI. in Joann. §. 3.

3) Hilar. de trinitate l. VIII. §. 13: Quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit (er wollte uns die natura aeternitatis, sein göttliches Wesen mittheilen, indem er uns seinen Leib auf sakramentliche Weise mittheilte, jenes, was Irenäus nannte *ἕνωσις πρὸς ἀφθαρσίαν*).

4) S. Cyrill. Cateches. myst. 4. 1.; Ambros. de mysteriis c. 9.

5) Wie *μεταβάλλειν*. Cyrill. l. c. Transfiguratio in corpus et sanguinem. Ambros. de incarnationis dominicae sacramento c. 4. §. 23; de fide l. IV. c. 10. §. 124.

nicht gerade eine Verwandlung anzuzeigen, und zumal in der rhetorisirenden Sprache der Kirchenlehrer, welche das Wunderbare recht stark bezeichnen wollen, darf man solche Ausdrücke nicht so streng nehmen; und auch bei jenen Vergleichungen kommt es hier nur auf den Vergleichungspunkt an, daß durch ein Wunder die vorhandene Substanz etwas Anderes werde, als sie früher war, gleichviel in welchem Sinne dies nun zu verstehen sey. Jenen Vergleichungen halten wieder andere das Gegengewicht, welche der Vorstellung von einer Verwandlung durchaus widersprechen, wie die mit dem bei der Confirmation gebrauchten Salböle, mit der dem Wasser bei der Taufe ertheilten höheren Weihe. [1]) Die Streitigkeiten über die beiden Naturen in Christo gaben zuerst Veranlassung dazu, daß man die Begriffe über das Verhältniß des Brodtes und Weines zum Leibe und Blute Christi bestimmter entwickelte; denn Diejenigen, welche die Vereinigung zweier unwandelbar in ihrem Wesen verharrenden Naturen behaupteten, suchten dies durch die Vergleichung mit dem Abendmahl anschaulich zu machen. „Wie die Symbole des Leibes und Blutes Christi — sagt Theodoret — in ihrer ursprünglichen Substanz und Gestalt blieben, sich sehen und fühlen ließen als das, was sie früher gewesen, aber die Betrachtung des Geistes und der Glaube dasjenige in ihnen sehe, was sie geworden seyen, wie sie auch angebetet würden [2]) als das, was sie dem Glauben seyen." [3]) Selbst ein römischer Bischof

---

1) S. Cyrill. Cateches. myst. 3. 3.

2) S. oben Bd. III., S. 618 und Ambros. de Spiritu sancto l. III. c. 11. §. 79: Caro Christi, quam in mysteriis adoramus.

3) Theodoret im zweiten Dialog seines *ἐρανιστής*: *Μένει ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἴδους καὶ ὁρατά ἐστι καὶ ἁπτά, οἷα καὶ πρότερον ἦν, νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο καὶ πιστεύεται καὶ προσκυνεῖται, ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται.* Ed. Hal. tom IV, p, 126. So auch die *μεταβολὴ τῇ χάριτι* der *μεταβολὴ τῆς φύσεως* entgegengesetzt. Dial. I. tom IV. p. 26. Die erste Entwickelung dieser Art würde sich bei Chrysostomus finden, wenn das Bruchstück aus

am Ende des fünften Jahrhunderts, Gelasius erklärte sich auf dieselbe Weise. [1])

Gregor von Nyssa könnte hier allerdings eine Ausnahme machen. Indem er in seinem λόγος κατηχητικὸς c. 37 die Art, wie Brodt und Wein Leib und Blut Christi werde, anschaulich machen, insbesondere die Schwierigkeit beantworten will, wie der Eine Leib Christi so vielen tausend Gläubigen in der Welt ausgetheilt werde und doch derselbe Eine und vollständige bleibe, wird er dadurch zu einer Entwickelung geführt, welche eine Verwandlung vorauszusetzen scheint, und an welche sich auch die spätere Auffassung der Brodtverwandlung unter den Griechen anschloß. Daß nämlich, sowie während des irdischen Lebens Jesu die natürlichen Nahrungsmittel, Brodt und Wein, in das Wesen des mit der Gottheit verbundenen Leibes verwandelt wurden, durch die Kraft des göttlichen Logos, aber mittelbar durch den natürlichen Prozeß, wodurch die Nahrungsmittel in Fleisch und Blut übergehen: so dasselbe jetzt gewürkt, Brodt und Wein in den Leib des Logos verwandelt werde durch dieselbe, nur jetzt durch ein unmittelbares Wunder würkende, Kraft des Logos. Das, was hier mit klarem Bewußtseyn von ihm ausgesprochen wurde, war nur jene allgemein verbreitete Idee von einer Wiederholung der Menschwerdung des Logos. Fern war er gewiß davon, den eigentlichen Verwandlungsbegriff mit klarem Bewußt-

---

einem Briefe desselben an den Mönch Cäsarius, welches gegen die Apollinaristen gerichtet seyn sollte, würklich ächt wäre; dieser Brief ist aber höchst wahrscheinlich erst auf Veranlassung der Streitigkeiten über die beiden Naturen untergeschoben worden. Doch eine Vergleichung, welche Nilus, der Schüler des Chrysostomus, gebraucht, enthält dieselbe Auffassungsweise: „Sowie ein Papier, nachdem es der Kaiser unterschrieben, eine sacra genannt wird, so gewöhnliches Brodt und Wein nach der Consekration und Einwürkung des heiligen Geistes Leib und Blut Christi." Lib. I. ep. 44.

1) De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium in der Bibl. patr. Lugd. T. VIII.: In divinam transeunt spiritu sancto perficiente substantiam, permanente tamen in sua proprietate natura.

verbundenen Glieder. Auf die Frage, wie Christus, der gestorben, auferstanden, zur Rechten Gottes sitze, wiederkommen werde zum Gericht, hier seinen Leib austheilen könne, auf diese Frage giebt er eine ganz andere Antwort als Gregor von Nyssa. Nach seiner geistigen Auffassungsweise der Abendmahlslehre konnte hier keine Schwierigkeit stattfinden. Mit der Hinweisung auf das geistige Verständniß, als das einzig richtige, hatte er die Frage gleich beantwortet. Eben deshalb heißt dies ein Sakrament, weil etwas Anderes von dem sinnlichen Auge gesehen, etwas Anderes von dem Auge des Geistes wahrgenommen wird. [1]) Daher sagte Christus zu den Juden, wenn er sich zum Himmel erhoben haben werde, dann würden sie erkennen müssen, daß er nur von einer geistigen Mittheilung, von einer göttlichen Lebensgemeinschaft gesprochen haben könne. [2]) Das Fleisch nützt nichts, das heißt ohne den Geist; das Fleisch war das Gefäß, durch welches der Geist würkte, Christus sich uns mittheilte. [3]) Christus ist das ewige Leben und giebt in seinem Fleisch und Blut sich selbst. Augustin unterscheidet den äußerlichen und inneren Genuß des Abendmahls (manducare intus et foris). Das Erstere wird nur den Gläubigen zu Theil, [4]) die Ungläubigen und Unwürdigen empfangen aber nur das Sakrament des Leibes und Blutes Christi. [5])

Sodann finden wir die geistigere Auffassung bei den Kirchenlehrern, auf deren theologische Bildung das Studium des Origenes besonders Einfluß gehabt, von welchen

---

1) Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur.

2) Certe vel tunc intelligitis, quia gratia ejus non consumitur morsibus.

3) Si caro nihil non prodesset, verbum caro non fieret, ut inhabitaret in nobis. Caro vas fuit, quod habebat attende, non quod erat.

4) Habe fidem et tecum est, quem non vides.

5) Sermo 235. 272. Tractat. 26 in Ev. Joann.

jedoch nach dem Gesagten Gregor von Nyssa [1]) auszunehmen ist, obgleich er in anderen Gegenständen am meisten mit dem Origenes übereinstimmt. Gregor von Nazianz nennt das Abendmahl ein Gegenbild des großen Geheimnisses, des Opfers Christi, [2]) das Symbol des Opfers, durch welches das Heil der Menschheit gewürkt worden. [3]) Gewiß aber dachte er sich dabei auch eine höhere, göttliche Einwürkung, wie schon aus dem Zusammenhange seiner Ideen von Priesterthum und Opfer hervorgeht; und dies wird auch durch einige einzelne Ausdrücke desselben über die Würkungen des Abendmahls bestätigt, wie er es nennt das Opfer, durch welches wir mit Christus in Gemeinschaft treten, in Gemeinschaft seiner Leiden und seiner Gottheit, [4]) die heilige Handlung, die uns zum Himmel erhebt. [5]) Er nimmt demnach eine gewisse heiligende Einwürkung des Logos an, welche vermöge der vom Priester ausgesprochenen Worte sich mit den Zeichen des Brodtes und Weines verbinde, und insofern nun die äußeren Zeichen als Vehikel für diese übernatürliche heiligende Mittheilung des Logos die Stelle des würklichen Leibes Christi vertreten, insofern werden sie Leib und Blut Christi genannt. [6])

---

1) Doch erscheint diese Auffassungsweise bei ihm nicht als etwas ganz Vereinzeltes, sondern sie hängt mit dem Ganzen seines Systems wohl zusammen; denn in diesem wird ja die Grundidee besonders hervorgehoben, daß, wie von der ersten Sünde aus das Princip der *φθορά* in die menschliche Natur verpflanzt wurde, im Gegensatze gegen jenes das Princip der *ἀφθαρσία* von Christo aus als der *ἀπαρχή* der neuen Schöpfung die ganze menschliche Natur durchdringen mußte. Freilich konnte sich ihm nach seiner oben S. 820 entwickelten Vorstellung von der Beschaffenheit des verherrlichten Leibes Christi doch eine andere Modifikation dieser Idee anbieten.

2) Orat. I. f. 38: *Τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον.*

3) *Τύποι τῆς ἐμῆς σωτηρίας.* Orat. XVII. f. 273.

4) Orat. III. f. 70: *Δι' ἧς ἡμεῖς Χριστῷ κοινωνοῦμεν, καὶ τῶν παθημάτων καὶ τῆς θεότητος.*

5) *Ἄνω φέρουσα μυσταγωγία.* Orat. XVII. f. 273.

6) S. ep. 240 ad Amphilochium in den wenigen Briefen, welche

Eusebius von Cäsarea unterscheidet wahrscheinlich, wie sein Lehrer Origenes,[1]) das sinnliche und das geistige Abendmahl. In der ersten Beziehung sagt er: „Die Christen sind angewiesen das Andenken des Opfers Christi zu feiern durch die Symbole seines Leibes und Blutes.“[2]) In Beziehung auf das Zweite paraphrasirt er auf diese Weise die Worte Christi im sechsten Kapitel des johanneischen Evangeliums: „Glaubt nicht, daß ich rede von dem Leibe, welchen ich an mir trage, als ob dieser gegessen werden müßte. Glaubt auch nicht, daß ich euch mein sinnliches und leibliches Blut zu trinken gebiete, sondern wißt, daß die Worte selbst, die ich zu euch gesprochen habe, Geist und Leben sind, so daß meine Worte und Lehren selbst mein Fleisch und Blut sind. Wer diese sich aneignend, gleichsam mit himmlischem Brodte genährt wird, wird an dem himmlischen Leben Theil nehmen.“[3])

f. Die Lehre von den letzten Dingen.

Was die Lehre von den letzten Dingen betrifft, so ging die Vorstellung von läuternden Strafen, welche schon in der vorigen Periode aus der Vermischung persisch-jüdischer und christlicher Ideen im Orient und Occident in verschiedenen Formen sich gebildet hatte, auch in diese Periode über. Man glaubte die Lehre von einem läuternden Feuer in den Stellen Maleach. 3. und 1. Korinth. 3, 13 zu finden.[4])

---

in dem ersten Bande seiner Werke vorangedruckt sind: *Ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν λόγον· ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικόν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος.* Allerdings ließen sich diese Worte nach jener Anschauungsweise von einer wiederholten *ἐνσάρκωσις* verstehen; aber wir müssen auch berücksichtigen, daß Gregor zu schwülstig rhetorisirender Amplifikation geneigt war.

1) S. Bd. II. 2te Aufl. S. 1119.

2) Demonstrat. evangel. lib. I. c. 10. f. 39.

3) Theol. eccles. l. III. c. 12.

4) S. Cyrill. cateches. 15. §. 9: *Πῦρ δοκιμαστικὸν τῶν ἀνθρώπων* vor dem letzten Weltgericht. — Poenae quaedam purgatoriae. De civitate Dei l. XX. c. 25; l. XXI. c. 13. 24.

In dem Zusammenhange mit dem Begriff von einem todten Glauben und einer Veräußerlichung des Begriffs von der Kirche wurde diese Lehre, wie in einer früheren, jüdisch-christlichen Auffassungsweise, z. B. der Clementinen, gemißbraucht, um den Schluß daraus abzuleiten daß wer nur Mitglied der rechtgläubigen katholischen Kirche sey und dabei ein lasterhaftes Leben führe, doch nach dem Tode, nur durch solche Läuterungsstrafen hindurch, zuletzt zur Seligkeit gelangen werde. So mißverstand man die eben erwähnte Stelle des ersten Briefes an die Korinther, daß man von Demjenigen, welcher mit dem vorgeblichen Glauben an Christus alle Arten von Lastern verband, doch meinte sagen zu können, er baue auf dem Grunde, der Christus sey. Der sittliche Eifer gegen diesen so praktisch nachtheiligen Wahn bewog den Pelagius, deshalb die Lehre von einem solchen ignis purgatorius zu bekämpfen, wie aus der von ihm auf der Synode zu Diospolis gegebenen Erklärung hervorgeht. [1]) Augustin suchte [2]) diese Lehre gegen solche Mißdeutungen zu verwahren. Er bezog jene Stelle in dem ersten Briefe an die Korinther zunächst auf Läuterung durch Leiden in dem irdischen Leben für Solche, welche, obgleich von der Liebe zu Christus beseelt, doch noch nicht so von derselben durchdrungen worden, daß ihr Herz von der Liebe zum Irdischen ganz gereinigt sey; denn dazu, daß Christus der Grund sey, gehöre dies, daß die Liebe zu ihm Alles überwiege und man ihm Alles zu opfern bereit sey. [3]) Einen solchen auch nach dem Tode fortgehenden Läuterungsprozeß, aber nur für Diejeni-

1) S. oben S. 1097. Anm.

2) In seinem enchiridion ad Laurentium c. 68.

3) Si Christus in corde fundamenti habet locum, id est, ut ei nihil anteponatur, et malit homo, qui tali dolore uritur, rebus, quas ita diligit, magis carere quam Christo, per ignem fit salvus. Si autem res hujusmodi temporales ac seculares tempore tentationis maluerit tenere quam Christum, eum in fundamento non habuit, cum in aedificio prius non sit aliquid fundamento.

gen, welche in jenem Sinne Christus zur Grundlage ihres Lebens gemacht hätten, hielt er für annehmbar, so daß manche Gläubigen, je mehr oder weniger sie die vergänglichen Güter geliebt hätten, desto langsamer oder schneller durch ein gewisses läuterndes Feuer hindurch zur Seligkeit gelangten. Doch bezeichnet er diese Lehre als etwas Zweifelhaftes. [1])

Die Lehre von ewigen Strafen blieb, wie in der vorigen Periode, die herrschende in dem kirchlichen Lehrbegriff. Doch konnten in der orientalischen Kirche, in welcher, diejenigen Gegenstände ausgenommen, auf die sich gerade die Lehrstreitigkeiten bezogen, eine freiere Entwickelung stattfand, noch manche angesehene Kirchenlehrer ohne Nachtheil des Rufs ihrer Rechtgläubigkeit als Vertheidiger der entgegengesetzten Lehre auftreten, bis die origenistischen Streitigkeiten Veranlassung dazu gaben, daß auch in diesem Punkte die Übereinstimmung mit dem Origenes als etwas entschieden Ketzerisches betrachtet wurde. Die Bezweiflung jener Lehre ging von sehr verschiedenen Gesichtspunkten und Interessen aus. Zum Theil in den großen Städten des Orients keineswegs von einem freieren und ernsten Nachdenken über religiöse Gegenstände, sondern von einem Mangel des christlichen Ernstes und einer oberflächlichen und leichtfertigen Urtheilsweise. Es waren Leute, welche den Gegensatz der Sünde mit der Heiligkeit Gottes nicht in seiner Strenge aufzufassen wußten, weil sie in der heidnischen Naturansicht vom Bösen noch zu sehr befangen und daher noch zu fern davon waren, das Wesen der christlichen Heiligung recht zu verstehen. Sie wollten sich die Lehre von ewigen Strafen gern hinwegräsonniren, deshalb, weil ihnen diese ein störendes Schreckbild in ihrem der sittlichen Strenge ermangelnden Leben war. Gott — meinten sie — könne die Schwäche der Menschen nicht so streng richten. Jene Aussprüche der heiligen Schrift von ewigen

1) Incredibile non est et utrum ita sit, quaeri potest.

Strafen enthielten nur schreckende Drohungen. Chrysostomus, der in den großen Städten, wo er würkte, mit dieser frivolen Denkart am meisten in Berührung kam, wurde durch seinen lebendigen Eifer gegen Alles, was dem praktischen Christenthume nachtheilig war, sie nachdrücklich zu bekämpfen bewogen, [1]) obgleich wohl sonst sein milder, liebevoller Geist der Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung, die er als Schüler des Diodorus von Tarsus frühzeitig kennen gelernt haben mußte, nicht so abgeneigt seyn mochte. [2])

Aber von zweien theologischen Schulen ging eine in tieferem christlichen Interesse begründete Bekämpfung der Lehre von ewigen Strafen aus, wie die Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung mit dem ganzen dogmatischen System dieser beiden Schulen genau zusammenhing, die Schule des Origenes und die antiochenische. Was das Erste betrifft, so bemerken wir hier noch eine Nachwürkung des großen Origenes bei einzelnen Kirchenlehrern, welche sich durch das Studium seiner Schriften besonders gebildet hatten, wie eines Didymus, [3]) eines Gregor von Nazianz. Am consequentesten und scharfsinnigsten aber wurde durch Gregor von Nyssa in ausführlichen Schriften [4]) diese Lehre

---

1) In ep. I. ad Thessal. Hom. VIII.; ep. II. Hom. III.

2) Es ist merkwürdig, daß Chrysostomus in seiner homiletischen Erklärung des ersten Korintherbriefes bei 15, 28 die Meinung Derjenigen anführt, welche eine gänzliche ἀναίρεσις τῆς κακίας darin finden wollten, mit ihren Gründen, ohne sie zu widerlegen; s. Hom. XXXIX. in ep. I. ad Corinth. T. X. ed. Montf. f. 372.

3) Obgleich in den uns bekannt gewordenen Schriften des Didymus sich keine bestimmte Spur der Lehre von der ἀποκατάστασις findet, so könnte man doch in dem von Mingarelli zu Bologna 1769 herausgegebenen Werke de trinitate eine Andeutung dieser Art finden, in seiner Erklärung und Anwendung der Stelle Philipp. 2, 10, wo er in Beziehung auf die καταχθόνια wie die ἐπίγεια von der Anrufung des Allen zum Heil gereichenden Namens Christi redet; s. l. III. c. 10. f. 365.

4) Wie in seiner Erklärung der Stelle 1. Kor. 15, 28, seinem λόγος

entwickelt und vertheidigt. Seine Idee war diese: Gott hat die vernünftigen Wesen dazu geschaffen, daß sie selbstbewußte, freie Gefäße für die Mittheilung des Urquells alles Guten seyn sollten. [1]) Befindet sich nun die Seele in dem dieser Bestimmung entsprechenden naturgemäßen Zustande und der naturgemäßen Thätigkeit, um das Göttliche in sich aufzunehmen, so ist sie selig. Ist dieses naturgemäße Verhältniß durch etwas Fremdartiges, das Böse, gestört, so ist sie unselig. Die Ausdrücke „Belohnung" und „Bestrafung" sind nur unadäquate Bezeichnungen für das Vorhandenseyn oder das Gestörtseyn des naturgemäßen Verhältnisses, gleichwie wenn das gesunde Auge in der Ausübung seiner ihm einwohnenden Kraft im Sonnenlicht die Gegenstände erkennt, oder wenn es durch Krankheit daran verhindert wird. Alle Strafen sind von der göttlichen Liebe angeordnete Läuterungen, um die vernünftigen Wesen von dem Bösen zu reinigen und sie zu jener naturgemäßen Gemeinschaft mit Gott wieder zurückzuführen. Gott würde das Böse nicht zugelassen haben, wenn er nicht vorausgesehen, daß durch die Erlösung doch zuletzt alle vernünftigen Wesen nach ihrer Bestimmung zu derselben beseligenden Gemeinschaft mit ihm gelangen würden. [2])

So hing die Lehre von der allgemeinen Wiederbringung auch genau zusammen mit den Grundansichten des Theodorus von Mopsuestia von den beiden großen Perioden in

---

κατηχητικὸς c. 8 u. 35, seiner Schrift von der Seele und von der Auferstehung, seiner Schrift über frühzeitigen Tod der Kinder.

1) Ὡς τὸν πλοῦτον τῶν θείων ἀγαθῶν μὴ ἀργὸν εἶναι, ἀλλ' οἷον ἀγγεῖά τινα προαιρετικὰ τῶν ψυχῶν δοχεῖα.

2) Da diese Lehre mit dem ganzen System der Glaubenslehre Gregors so genau zusammenhängt, so gehört es daher zu den Beispielen der größten unhistorischen Willkühr, daß der Patriarch Germanus von Constantinopel im achten Jahrhundert in seinem ἀνταποδοτικὸς oder ἀνόθευτος zu beweisen suchte, daß alle sich auf jene Lehre beziehenden Stellen in Gregors Schriften von Häretikern untergeschoben worden; s. Phot. cod. 233.

der Entwickelung der vernünftigen Schöpfung und von dem Ziele der Erlösung, wodurch die Unwandelbarkeit eines göttlichen Lebens an die Stelle der bisherigen Wandelbarkeit und Versuchbarkeit in der ganzen vernünftigen Schöpfung treten sollte. Das Böse erscheint hier ja wie ein allgemein nothwendiger Übergangspunkt für die Entwickelung der Freiheit. [1]) Schon Diodorus von Tarsus hatte diese Lehre in seinem nicht auf uns gekommenen Buche von der Menschwerdung Gottes (περὶ οἰκονομίας) entwickelt, und Theodor trug sie in seinem Commentar über die Evangelien vor. [2]) In diesen Schriften führten sie noch manche besondere Gründe gegen die Ewigkeit der Strafen an: „Wenn der Lohn der Ewigkeit die guten Werke und die Kürze der Lebenszeit so weit übersteigt, sollten nicht um desto mehr die Strafen von der göttlichen Barmherzigkeit überwunden werden? Gott würde die Bösen nicht zur Auferstehung rufen, wenn sie nur Strafen ohne Besserung leiden sollten." Eine Verhältnißmäßigkeit der Strafen in Beziehung auf die Sünden glaubten sie Luk. 12, 47; Matth. 5, 26 angedeutet zu finden. Aus den Grundprincipien Theodors folgte auch nothwendig, wenngleich wir keine bestimmte Erklärung von ihm darüber haben, daß wie der Gegensatz jener beiden Perioden als ein die ganze vernünftige Schöpfung umfassender, allgemeiner von ihm gesetzt wurde, er also die Wiederbringung auch auf die gefallenen Geister wie die Menschen ausdehnen mußte.

---

1) S. oben S. 1228.

2) Auszüge aus diesen Schriften durch den nestorianischen Bischof Salomo von Bassora im dreizehnten Jahrhundert bei Assemani T. III. P. I. f. 323. 24; vergl. das vierte unter den Excerpten Theodors bei Marius Mercator. In Theodors Commentar über das Evangelium des Johannes, soweit uns derselbe geblieben, findet sich davon keine Spur. Wenn aber auch in diesem Commentar Spuren davon vorkamen, so war es doch natürlich, daß man Stellen der Art nicht in die Catenen aufnahm.

3. Gegensätze theologischer Geistesrichtung, welche aus der Nachwürkung der origenistischen Streitigkeiten hervorgingen. [1])

Wir haben noch eine Reihe von Streitigkeiten zu erwähnen, welche mit der Geschichte der einzelnen Dogmen weniger zusammenhängen und ein für sich bestehendes Ganze bilden, die erneuerten Streitigkeiten über den Origenes, von dessen Verhältnisse zu der theologischen Entwickelung dieser Periode wir bereits in der allgemeinen Einleitung gesprochen haben. Wir sehen in diesen Streitigkeiten zuerst den Kampf jener freieren theologischen Richtung, welche von dem Origenes ausgegangen, und jener am Buchstaben der Kirchenlehre mit Beschränktheit vesthaltenden, welche von Anfang an der origenistischen Schule entgegengestanden, wie den Kampf einer fleischlicheren und einer geistigeren Richtung in der Auffassung des Christenthums. Aber das theologische Interesse dieser Streitigkeiten verlor sich bald in Kämpfe von ganz andrer Art, in denen mehr weltliche als geistliche Triebfedern würkten; doch dann gewinnen diese Streitigkeiten eine andere wichtige Bedeutung, indem sie uns einen Glaubenshelden darstellen, der unbesiegt durch alle Verfolgungen und Leiden das aus der Vermischung des Weltlichen und Geistlichen herrührende Verderben der Kirche mit den Waffen des Geistes bekämpft.

Origenes, in der abendländischen Kirche längst verketzert, war den Abendländern schon nicht viel mehr als dem Namen nach bekannt, während daß die orientalischen Theologen in ihren Urtheilen über denselben verschiedene Partheien in mannichfachen Übergängen bildeten. Es gab wie enthusiastische Verehrer jenes Kirchenlehrers, welche in allen seinen eigenthümlichen Ansichten mit ihm übereinstimmten, so blinde Eiferer, welche nur den Vater aller Ketzereien in ihm sahen, und in der Mitte zwischen beiden Partheien Solche, welche seine Verdienste um die theologische Entwickelung zu schätzen

1) S. oben S. 657.

wußten, ohne seine Mängel zu verkennen, mit Mäßigung und Geistesfreiheit Wahres und Falsches in seinen Schriften und Lehren zu sondern suchten. Da die Arianer manche Anschließungspunkte für ihre Polemik gegen das nicenische Symbol in den Schriften des Origenes finden konnten, da sie auf manche Aussprüche desselben mit Recht oder Unrecht sich beriefen, da das System der Semiarianer von dem Origenes eigentlich ausgegangen war, so konnte dadurch ein nachtheiliges Licht auf ihn selbst zurückgeworfen werden. Der in der Geschichte der Lehrstreitigkeiten schon erwähnte Marcellus von Ancyra griff zuerst von dieser Seite den Origenes an, er leitete von ihm den Arianismus ab; er beschuldigte ihn, daß er zu unreif als theologischer Schriftsteller aufgetreten sey, nachdem er viel mehr die Schriften der griechischen Philosophen als die Bibel studirt; daher habe er fremdartige platonische Lehren mit der christlichen Glaubenslehre vermischt. [1]) Er macht ihm den ungerechten Vorwurf, daß er sein Werk *περὶ ἀρχῶν* mit denselben Worten wie Platon seinen Gorgias begonnen, obgleich diese Worte bei dem Origenes durch den Zusammenhang eine ganz andere, entschieden christliche Bedeutung erhielten, wie der Vertheidiger des Origenes, Eusebius, mit Recht gegen ihn bemerkte, — er findet etwas Anstößiges darin, daß er diesem Werke einen aus dem philosophischen Sprachgebrauche entlehnten Titel gegeben, und daraus leitet er die willkührliche Folgerung ab, daß auch der Inhalt aus derselben Quelle, aus griechischer Philosophie, entnommen worden. Es war dem Marcellus dabei darum

1) *Ὅτι ἄρτι τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ἀποστὰς μαθημάτων καὶ τοῖς θείοις ὁμιλῆσαι προελόμενος λόγοις πρὸ τῆς ἀκριβοῦς τῶν γραφῶν καταλήψεως διὰ τὸ πολὺ καὶ φιλότιμον τῆς ἔξωθεν παιδεύσεως, θᾶττον τοῦ δέοντος ἀρξάμενος ὑπογράφειν, ὑπὸ τῶν τῆς φιλοσοφίας παρήχθη λόγων καὶ τινὰ δι᾽ αὐτοὺς οὐ καλῶς γέγραφε.* Euseb. c. Marcellum lib. I. f. 23. Vergl. damit, was wir in dem zweiten Bande der zweiten Auflage S. 1204 über den Bildungsgang des Origenes bemerkt haben.

zu thun, die einfache Lehre der Schrift ungetrübt zu erhalten, wie er sich auch dem zu hoch geschätzten Ansehn der älteren Kirchenlehrer überhaupt entgegenstellte und nur Zeugnisse der heiligen Schrift in Glaubenssachen gelten lassen wollte. [1]) Aber andere angesehene Kirchenlehrer, wie ein Athanasius, suchten zu zeigen, daß die Arianer mit Unrecht den Origenes für sich anführten. Ein Didymus zu Alexandria vertheidigte das Ansehn des Origenes, dessen ganzes System, soweit es nicht mit dem, was unter den Lehrstreitigkeiten bestimmt worden, in ausdrücklichem Widerspruche stand, er sich angeeignet hatte. [2]) Basilius von Cäsarea

1) Asterius der Arianer, den Marcellus bekämpfte, hatte sich zur Vertheidigung seiner Lehre auf das *δόγμα περὶ θεοῦ, ὅπερ οἱ σοφώτατοι τῶν πατέρων ἀπεφήναντο* berufen. Zweierlei war dem für die alleinige Geltung des göttlichen Wortes eifernden Marcellus hier anstößig: daß er menschliche Lehrer Väter genannt und ihren Aussprüchen die Ehre gegeben, welche allein der heiligen Schrift gebühre, und daß er von der göttlichen Lehre den Namen *δόγμα* gebraucht. Er unterschied zwischen *λόγος θεῖος* und *δόγμα ἀνθρώπινον*, eine Unterscheidung, die, wenngleich nicht in dem Sprachgebrauche der Kirchenlehrer, doch in der ursprünglichen Wortbedeutung gegründet war. Seine merkwürdigen Worte: *Τὸ γὰρ τοῦ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης. Ὅτι δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει, μαρτυρεῖ μὲν ἡμῖν ἱκανῶς ἡ δογματικὴ τῶν ἰατρῶν τέχνη* (der Gegensatz der Dogmatiker und Empiriker), *μαρτυρεῖ δὲ τὰ τῶν φιλοσόφων καλούμενα. Ὅτι δὲ καὶ τὰ συγκλήτῳ δόξαντα ἔτι καὶ νῦν δόγματα συγκλήτου λέγεται, οὐδένα ἀγνοεῖν οἶμαι.* Eusebius hielt ihm in Beziehung auf das Erste die in dieser Beziehung, so falsch sie auch angewandt ist, klassisch gewordene Stelle Deut. 32, 7 entgegen, in Beziehung auf den Gebrauch des Wortes *δόγμα* die Stelle Ephes. 2, 15, wo er das Wort *δόγματα* von den Lehren des Christenthums erklärte, da es doch von den Satzungen des Gesetzes verstanden werden muß und so vielmehr für als gegen den Marcellus zeugt.

2) Übrigens gilt auch schon von dem Didymus, wie er sich in seinem Werke de trinitate darstellt, das, was wir S. 656 über die Veränderung des alexandrinischen Geistes bemerkt haben. Er ist ein wichtiges Mittelglied für die Entwickelung des **eigenthümlichen** alexandrinischen Lehrbegriffs, wie er im Gegensatze gegen den antiochenischen nachher sich aussprach, und auch für die Bildung der mystischen Theologie, wie sie nachher in den pseudodionysischen Schriften erscheint.

und Gregor von Nazianz machten als Resultat gemeinsamer Studien eine Chrestomathie aus den Schriften des Origenes zur Verbreitung seiner geistvollen Ideen, besonders seiner hermeneutischen Principien,[1]) bekannt. Den größten Einfluß hatte Origenes auf die Bildung des von Gregor von Nyssa entwickelten theologischen Systems, in welchem wir manche der eigenthümlichen Ideen des großen Kirchenlehrers wiederfinden, obgleich derselbe ein durchaus selbstständiger Theolog war und Alles, wozu ihm der Anstoß anderswoher gegeben worden, doch auf eigenthümliche Weise aus seinem eigenen Denken erzeugt hatte.

Unter den Mönchen, besonders in Ägypten, gab es im vierten Jahrhundert zwei Partheien von entgegengesetzten Geistesrichtungen, welche auch in ihren Urtheilen über den Origenes in einem Gegensatze mit einander standen. Die Einen von beschränkter Geistesbildung, befangen in einer rohen, fleischlichen Auffassungsweise von göttlichen Dingen, haßten den Origenes als den eifrigen Gegner dieser Richtung. Der verehrte Pachomius[2]) warnte seine Schüler am meisten vor den Schriften des Origenes, weil dieser gefährlicher sey als andere Häretiker, indem er unter dem Vorwande, die heilige Schrift zu erklären, seine Irrlehren in dieselbe hineinlege. Die Mönche der andern Klasse von gebildeterem Geiste, von einer mehr contemplativ-mystischen Richtung, verehrten den Origenes besonders, bei dem sie Nahrung für ihre Geistesrichtung fanden.

Unter jener ersteren Gattung der Mönche hatte seine Bildung erhalten ein Mann, welcher in der Zeit, als jene Streitigkeiten zuerst ausbrachen, durch den während einer langen Reihe von Jahren bewiesenen Eifer für Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit in hohem Ansehn stand, Epiphanius. Er war in den ersten Zeiten des vierten Jahrhunderts in dem Dorfe Besanduk, in dem Gebiete der

---

1) Die φιλοκαλία.
2) S. oben Bd. III., S. 459.

Stadt Eleutheropolis in Palästina, geboren worden. [1]) Er hatte sich unter jenen erstgenannten ägyptischen Mönchen zum Mönchsthum gebildet, und die beschränkte Geistesrichtung derselben war auf ihn übergegangen. Darauf kehrte er nach seinem Vaterlande zurück; er wurde Vorsteher eines Klosters, das er in der Nähe seines Geburtsortes gründete, und im J. 367 Bischof der Metropolis auf der Insel Cyprus, Salamis, damals Constantia genannt. Seine Schriften lassen einen Mann von großer Belesenheit, aber gänzlichem Mangel an Kritik und logischer Ordnung, von redlicher Frömmigkeit, aber auch sehr beschränktem dogmatischen Geiste in ihm erkennen, einen Mann, der Wesentliches und Unwesentliches in dogmatischen Differenzen, Buchstaben und Geist in der Auffassung der Glaubenslehre durchaus nicht zu unterscheiden wußte, der leicht in jeder von dem Gewöhnlichen abweichenden Meinung über Gegenstände des Glaubens eine gefährliche Ketzerei sehen konnte — und es war natürlich, daß einem solchen Manne ein Origenes, den er nicht zu verstehen vermochte, als der gefährlichste Irrlehrer erscheinen mußte, wie er auch in seiner Darstellung und Kritik der Häresieen besonders vor ihm zu warnen für nöthig hielt.

Ein zweiter angesehener Lehrer der Kirche, welcher an diesen Streitigkeiten Theil nahm, war Hieronymus, ein Mann von großen Verdiensten um die biblische Literatur und die Beförderung eines gründlicheren biblischen Studiums unter den Abendländern, der gewiß von einem warmen Eifer für die Sache des Evangeliums beseelt war, wie die unermüdeten, von Vielen mit Undank ihm gelohnten Arbeiten seines langen Lebens davon zeugen. Aber durch die großen Mängel seines Charakters, seine kleinlichen Leidenschaften, seine leicht zu beleidigende Eitelkeit, seine Streit- und Herrschsucht, seinen oft unter dem Schein der Demuth verborgenen Hochmuth, wurden seine großen Verdienste

---

1) Sozom. l. VI. c. 32.

verdunkelt. Seine Briefe und andere Schriften zeugen wohl davon, daß er Anderen manche große Wahrheit des praktischen Christenthums an's Herz zu legen wußte, die er aus Mangel der christlichen Selbsterkenntniß und Selbstbeherrschung sich selbst zur rechten Zeit vorzuhalten und auf sich selbst anzuwenden unterließ. Wir wollen zuerst auf die frühere Lebensentwickelung und Thätigkeit dieses merkwürdigen Mannes bis zu dem Zeitpunkte, da er an diesen Streitigkeiten Theil nahm, einen Blick werfen.

Hieronymus wurde geboren zu Stridon, an der Grenze von Dalmatien und Pannonien, [1]) der Chronik des Prosper zufolge im J. 331, wogegen aber andere Merkmale für ein etwa zehn Jahre späteres Geburtsjahr sprechen. Zu Rom, wo der bekannte Grammatiker Donatus sein Lehrer war, genoß er einer guten literarischen Bildung, und ebendaselbst erhielt er auch als Jüngling die Taufe. Nach mannichfachen Reisen, zu welchen ihn zum Theil seine Wißbegierde trieb, benutzte er einige Zeit zu Antiochia den Unterricht des gelehrten Apollinaris, und dann zog er sich in die Einöde von Chalcis in Syrien zurück. Seine inneren Kämpfe, welche ihn in die Einsamkeit getrieben hatten, wurden hier nur desto heftiger. Er hatte bisher mit dem Studium der alten Autoren sich am meisten beschäftigt, viele derselben aus Rom mitgenommen. Daß er in ihnen Vieles fand, was für seine damalige ascetische Gemüthsrichtung nicht paßte, läßt sich wohl denken. Auch leicht erklärlich, daß er sich in dieser trüben gesetzlichen Stimmung Gewissensvorwürfe machte wegen seiner Beschäftigung mit der heidnischen Literatur.

In dem Urtheile über die letztere finden wir in dieser Zeit die entgegengesetzten Abwege. Die Einen wurden, indem sie sich zuerst mit ganzer Entschiedenheit dem Christenthume zuwandten, durch einen mißverstandenen frommen

1) Nach der Vermuthung Einiger Strido va in Ungarn, an der Grenze von Steiermark.

Eifer, oder durch eine Geistesträgheit, die unter einem Schein der Frömmigkeit sich verbarg, bewogen, alle Beschäftigung mit der alten Literatur als etwas dem Reiche des Satans Angehöriges schroff von sich zu weisen. Von der andern Seite gab es aber auch zu Rom solche Geistliche, welche über der Beschäftigung mit den alten Autoren die heilige Schrift vernachlässigten. [1]) Die Mitte zwischen diesen entgegengesetzten Übertreibungen hielten Männer wie Augustinus. Dieser sagt in seiner Anweisung zur Bildung der Geistlichen, daß man zum Dienste des Christenthums alles Wahre und Gute sich aneignen und auch von den Heiden das Gold und Silber entlehnen müsse, das sie ja nicht selbst geschaffen, sondern nur aus den Schachten einer allgegenwärtigen Vorsehung an's Licht gefördert hätten. [2])

Wenn nun dem Hieronymus unter seinen ascetischen Anstrengungen sein Gewissen schwere Vorwürfe machte wegen seiner bisher bewiesenen Vorliebe für die heidnische Literatur, können wir nicht schwer erklären, wie aus einem heftigen Anfalle des Fiebers, das er durch seine strenge Askese, sein Fasten in der Quadragesimalzeit sich zugezogen hatte,

---

1) Wie Hieronymus klagt in seinem Briefe an den römischen Bischof Damasus, ep. 146 (nach Martianay T. III. f. 160): At nunc sacerdotes Dei omissis evangeliis et prophetis videas comoedias legere.

2) Quod eorum tanquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt. De doctrina Christiana l. II. §. 60. Dahin gehört auch der Rath, welchen Isidorus von Pelusium einem Anagnosten für seine Bildung zum geistlichen Stande giebt. Er werde sich und Anderen am meisten nützen, wenn er sein ganzes Leben dem Studium der heiligen Schrift weihe, aber auch, was er aus der alten Literatur gebrauchen könne, zum Dienste des Christenthums sich aneigne, „ὅσον χρήσιμον ἐκ τῆς ἔξωθεν παιδεύσεως ὥσπερ ἡ μέλιττα, δρεψάμενος, πολλὰ γὰρ ἀρετῆς ἕνεκεν πεφιλοσοφήκασι." Lib. II. ep. 3. Bei den griechischen Kirchenlehrern war eine solche Ansicht nicht so selten. Jener Isidor tadelt aber auch einen Anachoreten in Beziehung auf seinen eigenthümlichen Lebenszweck, daß er sich besonders mit dem Lesen der heidnischen Schriftsteller beschäftigte. Lib. I. ep. 63.

jenes Traumgesicht bei ihm hervorging, welches durch seine Schuld und die Schuld seines späteren Gegners, Rufinus, eine unverdiente Wichtigkeit erhielt. Er erschien vor dem Richterstuhle Gottes. Da er auf die an ihn gerichtete Frage antwortete: „Ich bin ein Christ," wurde zu ihm gesagt: „Du bist kein Christianus, sondern ein Ciceronianus, denn wo dein Schatz ist, da ist dein Herz," und unter Geißelhieben leistete er den Eid, kein heidnisches Buch wieder in die Hand zu nehmen. Welchen Eid streng zu beobachten er sich gewiß nicht verbunden glaubte, wie die häufigen genauen Citate aus alten Autoren in seinen Schriften beweisen, wenn man ihm nicht glauben will, was er gegen die Meineidsanklage des Rufinus betheuert, daß er Alles nur aus dem Gedächtnisse citirte. Er selbst mochte in verschiedenen Stimmungen, Leidenschaften und Lagen über dieses Traumgesicht verschieden urtheilen. Wo er von der Beschäftigung mit heidnischen Autoren abmahnen wollte, stellte er dies doch würklich als eine übernatürliche Vision dar [1]), und dadurch gab er dem Rufinus einen guten Grund, ihn des Widerspruches mit sich selbst und des Meineides zu beschuldigen [2]). Er konnte dann zu seiner Rechtfertigung nichts Anderes vorbringen, als theils, daß er würklich seit seiner Bekehrung keinen heidnischen Autor gelesen und Alles nur aus dem Gedächtnisse citire, gegen welche Angabe aber Rufin manches Triftige zu sagen hatte, theils, daß Alles nur ein Traum gewesen, und was im Traume geschehen,

1) Ep. 18 ad Eustochium, wo er als Beweis für die Würklichkeit anführt liventes scapulas, das plagas sensisse post somnum. Was, wenn er sich auch recht erinnert, doch leicht erklärbar ist.

2) Rufin sagt in seiner invectiva gegen Hieronymus l. II. f. 285. T. V. ed. Martianay nicht ohne Wahrheit: Relegantur nunc quaeso quae scribit, si una ejus operis pagina est, quae non eum iterum Ciceronianum pronunciet, ubi non dicat: sed Tullius noster, sed Flaccus noster, sed Maro. Jam vero Chrysippum et Aristidem, Empedoclem et caetera Graecorum auctorum nomina, ut doctus videatur et plurimae lectionis, tanquam fumos et nebulas lectoribus spargit.

etwas Richtiges sey.[1]) Dieser kleine Zug ist nicht unwichtig für die Charakteristik des Hieronymus: die Wahrhaftigkeit oder Unwahrhaftigkeit und Unzuverlässigkeit des Charakters giebt sich in an sich unbedeutenden Zügen oft am anschaulichsten zu erkennen.

Wie andere Mönche durch mancherlei Handarbeiten die niederen Kräfte ihrer Natur zu beschäftigen und dadurch vielen inneren Versuchungen zu entgehen suchten, so wählte Hieronymus statt dessen eine Art der Anstrengung, welche seinem Beruf näher lag, und durch die er der Kirche mehr nützen konnte. Er erlernte von einem Juden das Hebräische.[2]) Er wurde nachher zu Antiochia zum Presbyter ordinirt, reisete zwischen dem Jahre 379—80 nach Constantinopel, angezogen durch den Ruf des Gregor von Nazianz. Durch diesen wurde er zuerst besonders auf Origenes aufmerksam gemacht, dessen exegetische Schriften er von nun an vielfach benutzte, und von dessen Homilieen er viele in's Lateinische übersetzte. Dann reisete er im J. 382 nach Rom zu dem Bischof Damasus, mit dem er schon früher in Verbindung getreten war, und dieser benutzte seine vielfachen Kenntnisse, indem er ihn als seinen Sekretär und kirchlichen Rathgeber gebrauchte; durch ein solches Amt mußte er eine sehr genaue Bekanntschaft mit den Kirchenangelegenheiten erlangen, da das Wichtigste durch seine Hände ging.[3]) Hier gewann er viele enthu-

1) Haec dicerem, si quippiam vigilans promisissem; nunc autem novum impudentiae genus objicit mihi somnium meum. Sed tamen qui somnium criminatur, audiat prophetarum voces, somniis non esse credendum. Adv. Rufin. lib. I. f. 385. T. IV. ed. Martianay.

2) Incentiva vitiorum ardoremque naturae ferre non poteram, quem quum crebris jejuniis frangerem, mens tamen cogitationibus aestuabat. Ad quam edomandam cuidam fratri, qui ex Hebraeis crediderat, me in disciplinam dedi. Ep. 95 (oder 4) ad Rusticum.

3) Hieronymus ep. 11 (oder 91) ad Ageruchiam: Cum in chartis ecclesiasticis juvarem Damasum et orientis atque occidentis synodicis consultationibus responderem.

siastische Freunde, zog sich aber auch viele heftige Feinde zu. Als Beförderer des Mönchthums in einer Gegend, wo dasselbe noch wenig beliebt war, in der großen Hauptstadt voll weltlicher Lust, wo die streng ascetische Richtung mit den Neigungen und den Interessen Vieler in Streit gerieth, mußte er schon dadurch sich vielen Geistlichen und Laien verhaßt machen, und da er Frauen und Jungfrauen aus den angesehensten Familien durch den Enthusiasmus für das ascetische Leben, den er ihnen einflößte, bewog, aus ihren weltlichen Verhältnissen auszutreten, zum Theil nach Palästina in die Einsamkeit sich zurückzuziehen, so beleidigte er dadurch viele der Angesehensten Roms. Dazu kam nun, daß seine Gelehrsamkeit mit der Unwissenheit vieler der römischen Geistlichen einen auffallenden Contrast bildete; und Hieronymus war nicht geneigt, diesen zu verdecken, sondern er ließ seine Überlegenheit gern fühlen. Viele wurden gereizt durch die Freimüthigkeit und die ihm eigene sarkastische Weise, mit der er die Gebrechen der weltlich gesinnten Geistlichen in Rom aufdeckte und strafte, besonders in einem viel verbreiteten Briefe an die Nonne Eustochium, so daß ihn Rufinus nachher beschuldigte, er habe den Heiden Waffen gegen die Christen geliehen. [1]) So lange aber Damasus lebte, war Hieronymus durch dessen Ansehn hinlänglich geschützt. Da jedoch im J. 384 derselbe starb und dessen Nachfolger Siricius dem Hieronymus nicht so günstig gewesen zu seyn scheint, so sah er sich genöthigt, der großen Zahl seiner Feinde zu weichen, und er beschloß aus Babylon, wie er von nun an Rom zu nennen pflegte, [2]) sich zurückzuziehen.

---

1) Rufinus l. II. invectiv.: Ea quae gentiles falso in nos conferre crimina putabantur, iste vera esse, imo multo pejora a nostris geri quam illi criminabantur asseruit. Gewiß ein ungerechter Vorwurf.

2) Ep. 99 ad Asellum, im Begriff das Schiff zu besteigen: Ora, ut de Babylone Hierosolymam regrediar. Und in der Vorrede zu seiner Übersetzung der Schrift des Didymus über den heiligen Geist: Cum in Babylone versarer et purpuratae meretricis essem colonus.

Bethlehem, der Versammlungsplatz vieler Mönche, wurde nun der Sitz seiner Würksamkeit, wo sich unter seiner Leitung Jünglinge in geistlichen Studien bildeten, und wo er durch die Ausarbeitung seiner zahlreichen, besonders auf die Erklärung der heiligen Schrift sich beziehenden Werke um die ganze abendländische Kirche sich verdient machte. Ähnliche Verdienste, wie Origenes durch Berichtigung der griechischen Urschrift des neuen Testaments und der griechischen Übersetzung des alten sich um die griechische Kirche erworben hatte, erwarb sich Hieronymus durch Berichtigung der durch die in einander übergeflossenen verschiedenen Übersetzungen, die Vermischung der verschiedenen Evangelien mit einander von unwissenden Abschreibern begangenen Fehler sehr entstellten lateinischen Bibelübersetzung.[1]) Aufgefordert durch den römischen Bischof Damasus, der das Bedürfniß einer solchen Textberichtigung erkannte, hatte er schon zu Rom die Übersetzung der Evangelien berichtigt und auch an der Übersetzung der Psalmen verbessert. Unterstützt durch die Hexapla des Origenes, welche er aus der Bibliothek zu Cäsarea erhielt, setzte er sein in Rom begonnenes Werk zu Bethlehem fort, um die ganze Bibelübersetzung so in einer verbesserten Gestalt erscheinen zu lassen. Schon dies war ein gewagtes Unternehmen, wodurch er sich manchen Vorwürfen aussetzen mußte bei Denen, welche in ihrer Unwissenheit, die sie der frommen Einfalt gleichsetzten,[2]) jede Abweichung von dem Herkömmlichen, so nothwendig und heilsam sie auch seyn mochte, zu verdammen gewohnt waren. Solche sahen leicht in der Veränderung des ihnen allein bekannten Textes

1) Tot exemplaria quot codices, sagt Hieronymus ep. 125 ad Damasum.

2) Eine in der abendländischen Kirche viel verbreitete Menschenart, gegen welche Hieronymus manches Treffliche sagt zur Vertheidigung des Gebrauches der Wissenschaft im Dienste der Kirche. Piscatorum se discipulos asserentes, quasi idcirco sancti sint, si nihil scierint. Ep. 102 ad Marcellum.

eine Verfälschung, ohne nach dem Grunde der Veränderung weiter zu fragen. [1]) Und hier hatte er doch das Ansehn eines römischen Bischofs für sich, wie man ihm auch keine durch kirchliche Autorität bestätigte und überlieferte Übersetzung, keine göttliche Eingebung der bisher geltendes Textes entgegen halten konnte.

Aber weit mehr Anstoß mußte er geben durch ein anderes heilsames Unternehmen, eine neue Übersetzung des alten Testaments nicht nach der bisher allein berücksichtigten alexandrinischen Übersetzung, sondern nach dem Hebräischen. Das erschien auch Manchem, der nicht zu den Unwissenden gehörte, als großer Frevel: Das alte Testament besser verstehen wollen als die siebenzig inspirirten Dolmetscher, besser als die Apostel, welche dieser Übersetzung gefolgt wären, und welche eine andere Übersetzung hätten geben können, wenn sie es für nöthig gehalten hätten, sich von Juden verleiten lassen, ihnen zu Gunsten das alte Testament zu verfälschen. [2])

Damals bildete sich in und bei Jerusalem ein schöner Verein gleichgesinnter Theologen, welche in ihrem Eifer für die Beförderung theologischer Wissenschaft mit einander übereinstimmten. Mit dem Hieronymus lebte in enger Verbindung sein Jugendfreund, der Presbyter Rufinus aus Aquileja, der sich zu Jerusalem bei dem Bischof Johannes aufhielt und in einem innig freundschaftlichen Verhältnisse zu diesem stand. Alle drei theilten auch die gleiche Liebe zu den Schriften des Origenes. Hieronymus hatte manche von dessen Schriften durch Übersetzungen in der abendlän-

---

1) Hieronymus in seiner Vorrede an Damasus: Quis enim doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen assumserit, et a saliva, quam semel imbiberit, viderit discrepare, quod lectitat, non statim erumpet in voces: me falsarium, me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veterum libris addere, mutare, corrigere.

2) Alles Dies hebt Rufinus gegen Hieronymus hervor in dem zweiten Buche seiner Invective: Istud nefas quomodo expiabitur, ipsam legem pervertere in aliud, quam Apostoli tradiderunt.

bischen Kirche zu verbreiten gesucht und in den Vorreden zu denselben stets mit der größten Bewunderung von ihm gesprochen. Seine Geistesrichtung war allerdings von der des Origenes sehr verschieden. Gewiß hatte er nie das ganze dogmatische System desselben sich angeeignet, wie er überhaupt den Geistestrieb zur Bildung eines Systems nicht hatte. Das Eigenthümliche seiner Forschung bezog sich mehr auf das Einzelne als auf das Allgemeine. Und eben daher konnte es aber auch geschehen, daß er, in seinen biblischen Commentaren den Origenes benutzend, manche von dessen Erklärungen mit aufnahm, welche von der Art waren, daß sie weder mit seinen eigenen übrigen Glaubensansichten, noch mit dem herrschenden Kirchensystem übereinstimmten, ohne daß er für nöthig hielt, davor zu warnen, bis er von außen her auf diesen Gegenstand aufmerksam gemacht wurde. Doch so frei er von dieser Seite war, während er sich selbst überlassen blieb, so leicht konnte er von außen her hier beschränkt und befangen gemacht werden, wenn man einen Gegensatz gegen die kirchliche Rechtgläubigkeit ihm nachwies und wohl gar die Besorgniß bei ihm erregte, daß er selbst eines solchen sich verdächtig mache. Für den Ruf seiner Rechtgläubigkeit ängstlich besorgt, war er in dieser Hinsicht äußerst reizbar.

Nun geschah es gegen das Jahr 394, daß unter den Vielen, welche aus dem Abendlande nach den heiligen Stätten in Palästina wallfahrteten, auch manche der Eiferer für den Buchstaben des kirchlichen Lehrbegriffs, wie ein Aterbius, später ein Vigilantius, dahin kamen. Sie hatten von dem Origenes immer nur als von einem der gefährlichsten Irrlehrer reden gehört, ohne etwas mehr von ihm zu wissen, und sie erschraken daher sehr darüber, als sie bemerken mußten, daß die Schriften dieses Mannes hier so viel gelesen wurden, daß sein Name hier in so großer Verehrung stand. Diese Eiferer konnten nun auch nicht umhin, sich laut darüber zu äußern. Der Bischof Johannes und Rufinus waren gegen solche Leute nicht so nachgebend und

schonend als Hieronymus. Diesem war es sehr wichtig, dafür zu sorgen, daß nicht in der römischen und abendländischen Kirche Verdacht gegen seine Rechtgläubigkeit verbreitet werde. Er war daher bereit, sich zu rechtfertigen, indem er in das Verdammungsurtheil über die Irrlehren des Origenes einstimmte, wie er dies ohne Verleugnung seiner Ueberzeugung thun konnte, obgleich er ohne diese äußerliche Aufforderung wohl nie dieses auszusprechen sich würde gedrungen gefühlt haben. Seit dieser Zeit wurde er zwar vorsichtiger in seinen Urtheilen über den Origenes, er erklärte sich aber doch noch mit einer weisen Mäßigung über denselben, indem er sagte, daß er nach dem paulinischen Grundsatze, Alles zu prüfen und das Gute zu behalten, aus dem Origenes wie anderen Bibelerklärern das Gute sich aneigne und das Schlechte zu meiden suche.

Doch giebt er wohl zu erkennen, daß wenn einmal zwischen den übertriebenen Verehrern und den Alles verdammenden Gegnern des Origenes kein Mittelweg stattfinden solle, er sich lieber an die Letzteren anschließen würde, weil sie die Frömmsten seyen. [1]) Nach diesem Princip handelte er würklich, indem er den Eiferern für die Rechtgläubigkeit nachgab und sich ihnen anschloß, wenn sie einmal keine Neutralität und keinen Mittelweg gelten lassen wollten. Und dazu kamen noch bei ihm persönliche Reizungen, deren Einfluß sich bei diesem empfindlichen und leidenschaftlichen Mann so leicht mit dem dogmatischen Interesse vermischte.

Das Geschrei von den origenistischen Ketzereien zu Jerusalem beunruhigte den alten Epiphanius, der in solchen Dingen eben so leicht erregbar als leichtgläubig war. Er selbst kam im J. 394 nach Jerusalem, wo er von dem Volke mit sehr großer Verehrung aufgenommen wurde und, wie ihn der Bischof Johannes beschuldigt, sich dieser Verehrung vielleicht zu sehr hingab. Er drang in diesen Bischof, daß er den Origenes, den Vater des Arius und aller anderen

1) S. Ep. 75. (26.) ad Vigilantium. ep. 76. ad Tranquillinum.

Ketzereien verdammen müsse. Der Bischof Johannes erklärte, daß er bei dem Origenes Wahres und Falsches zu sondern gewohnt sei, er vermied es aber, sich mit dem Epiphanius auf dogmatische Untersuchungen einzulassen; denn er wußte wohl, daß er dessen Vorurtheile schwerlich besiegen und schwerlich in dieser Sache sich mit ihm werde verständigen können. Epiphanius aber hielt eine Predigt, in welcher er gegen die Vertheidiger der origenistischen Irrlehren heftig sprach, so daß, da man wohl verstehen konnte, wen er meinte, Unruhen zu befürchten waren. Der Bischof Johannes ließ ihn daher während der Predigt durch seinen Archidiakonus warnen. Nachher predigte Johannes selbst gegen die Anthropomorphiten. Epiphanius bestieg nach ihm die Kanzel, stimmte in die Verdammung des Anthropomorphismus ein, erklärte aber, daß man gleichfalls die Origenisten verdammen müsse.

Mißvergnügt über das, was zu Jerusalem geschehen war, noch mehr bestärkt in seinem Verdacht, daß daselbst die origenistische Ketzerei herrsche, begab er sich nun zu den Mönchen nach Bethlehem, bei denen seine Stimme Alles galt. Er warnte sie vor der Gemeinschaft mit den Irrlehrern zu Jerusalem, und er wiederholte nachher öfter diese Warnung. Ein Theil der Mönche sagte sich von der Kirchengemeinschaft mit dem Bischof Johannes los. Unter diesen Umständen that Epiphanius einen Schritt, den er unter diesen schon so gespannten Verhältnissen am meisten hätte vermeiden müssen, und auf den in diesem Zusammenhange wohl ein Verdacht der Absichtlichkeit fallen muß. Er ordinirte den Bruder des Hieronymus, Paullinianus, wie er behauptete, ohne einen vorher gemachten Plan, in einem Kloster seines Kirchensprengels zum Presbyter, und dieser konnte nun für die Mönche in Bethlehem die priesterlichen Handlungen vollziehen, so daß sie nicht mehr deshalb nach Jerusalem sich zu wenden genöthigt waren. Mit Recht konnte der Bischof Johannes sich darüber als über Verletzung der Kirchengesetze beklagen, — daß ein fremder Bischof für

seinen Kirchensprengel einen Geistlichen ordinirt hatte. Es erfolgte ein heftiger Schriftstreit, in welchem Johannes nur die Herrschsucht und das ungesetzliche Verfahren des Epiphanius anklagte, die Berührung des Dogmatischen so viel als möglich vermeidend, Epiphanius hingegen das Dogmatische besonders hervorhob und von dem Bischof Johannes verlangte, daß er wegen der origenistischen Ketzereien sich rechtfertige. Hieronymus ergriff mit Eifer die Parthei des Epiphanius, und so war das alte Freundschaftsband zerrissen. Der Bischof Johannes wandte sich mit seinen Klagen nach Alexandria und Rom. Hieronymus schrieb nach beiden Kirchen zur Vertheidigung der gemeinsamen Sache. Vergebens suchte der Bischof Theophilus von Alexandria durch seinen Presbyter Isidorus, der aber selbst als Origenist der Parthei des Epiphanius und Hieronymus verdächtig war, eine Friedensvermittelung einzuleiten. Doch kam es am Ende des Jahres 396 dazu, daß Hieronymus und Rufinus sich am Altare mit einander versöhnten und der Friede der Kirche in dieser Gegend wiederhergestellt wurde.

Aber wenngleich das freundschaftliche Verhältniß zwischen dem Hieronymus und dem Rufinus äußerlich wiederhergestellt schien, so konnte doch gewiß die einmal gestörte Gemeinschaft der Gemüther nicht so leicht wieder erneut werden, zumal bei einem so reizbaren und argwöhnischen Manne, wie Hieronymus. Es bedurfte nur eines kleinen Anstoßes, um die schlecht geheilte Wunde wieder aufzureißen, und diesen gab Rufinus, wenn auch ohne seine Absicht, doch gewiß nicht ohne seine Schuld. Er reisete im J. 397 nach dem Abendlande zurück, und er begab sich nach Rom. Dort ließ er sich, wie er sagt, durch den Wunsch eines Freundes Makarius [1]) (der mit Ausarbeitung einer Schrift

1) Von diesem römischen (zum Unterschiede von den beiden berühmten Mönchen desselben Namens aus der sketischen Einöde in Egypten) führt Gennadius, der ihn aber, vielleicht mit Unrecht, zu

gegen das astrologische Fatum beschäftigt, die darauf sich beziehenden Ansichten des Origenes kennen zu lernen wünschte) bewegen, das Werk des Origenes περὶ ἀρχῶν in's Lateinische zu übersetzen. Dies war nun offenbar, zumal nach dem Vorhergegangenen, ein sehr unweises Unternehmen. Wenn irgend ein Buch mußte dies dazu dienen, die beschränkten Eiferer der römischen Kirche von Neuem gegen den Origenes heftig anzuregen; und da die eigenthümlichen Ideen dieses Buches dem theologischen Geist der römischen Kirche so durchaus fremd waren, so konnte aus der Bekanntmachung des Werkes gar kein Nutzen hervorgehen. Rufin gab aber auch nicht einmal Gelegenheit, den Origenes als geschichtliche Erscheinung recht kennen zu lernen. Er selbst war in der Bewunderung des großen Mannes und in der Abhängigkeit seines eigenen Geistes von dem herrschenden Lehrbegriff der Kirche zu sehr befangen, um den Origenes in seiner theologischen Entwickelung recht verstehen zu können. Er kannte zu wenig das Verhältniß der verborgenen Tiefen des christlichen Lebens und Bewußtseins zu der fortschreitenden zeitlichen Begriffsentwickelung, um das Verhältniß des Origenes zu dem kirchlichen Lehrbegriff seiner eigenen Zeit richtig beurtheilen zu können. Er erlaubte sich die Lehren jenes großen Theologen, besonders in solchen Stellen, welche sich auf die Dreieinigkeitslehre bezogen, nach den Bestimmungen des nicenischen Concils umzubilden. Er gestand es aber auch offen in seiner Vorrede zu jener Übersetzung, daß er in solchen Stellen nicht den Sinn des Origenes nach den vorhandenen Lesearten wiedergegeben habe. Nur behauptete er, daß er nichts Fremdes ihm untergeschoben, sondern nur, wie es die Übereinstimmung mit anderen Stellen verlangte, die ursprüngliche, durch Häretiker verfälschte Leseart wiederhergestellt

---

einem Mönche macht, c. 28. de V. J. einen liber adversus mathematicos an, in welchem er die griechischen Kirchenlehrer viel benutzt habe, was mit der Angabe des Rufinus übereinstimmt.

habe. Da er nun aber auch dies Verfahren nicht konsequent durchführte, sondern viele für diese Zeit nicht minder häretischklingende Stellen unverändert ließ, so setzte er sich dadurch bei den Eiferern immer der Beschuldigung aus, daß er also nichts Häretisches in solchen Stellen finde, so sehr er auch betheuerte, daß es ihm bei dieser Übersetzung nicht darauf ankomme, seine Überzeugungen, sondern die ursprünglichen Lehren des Origenes darzustellen, und daß man nur diese daraus kennen lernen könne. Zugleich handelte er, obgleich er das reizbare Gemüth des Hieronymus und das beschränkte und leidenschaftliche Wesen der vornehmen Freunde des Hieronymus zu Rom wohl kannte, doch so unklug, daß er in seiner Vorrede sich auf die von Hieronymus dem Origenes ertheilten Lobpreisungen berief, und auf die ähnliche Methode der Übersetzung, deren sich derselbe bedient.

Kaum war in Rom von dieser Vorrede und Übersetzung etwas bekannt geworden, so machte es unter jenen Leuten das größte und ungünstigste Aufsehen. Die beiden vornehmen Römer, Pammachius und Oceanus, welche seit dem Aufenthalte des Hieronymus in Rom die Verbindung mit ihm immer unterhalten hatten, waren sehr besorgt für den Ruf seiner Rechtgläubigkeit; sie eilten ihn von dem durch Rufin den Christen in Rom gegebenen Ärgernisse zu benachrichtigen. Sie forderten ihn auf, daß er den Gläubigen durch eine treue Übersetzung jenes Werkes den Origenes in seiner wahren Gestalt zeigen und von dem Verdachte einer Einstimmung in die origenistischen Lehren, welchen Rufinus auf ihn geworfen, sich reinigen möge.[1]) Hieronymus schrieb in einem sehr gereizten Ton an seine beiden Freunde und an den Rufinus. Auch jetzt erklärte er sich aber noch mit Mäßigung über den Origenes; er pries dessen großen Gaben, dessen christlichen Eifer, dessen Verdienste um die Schrift-

1) Ep. 40. Purga ergo suspiciones hominum, et convince criminantem, ne si dissimulaveris, consentire videaris.

auslegung, und er nannte Diejenigen die ärgsten Feinde des großen Mannes, welche bekannt gemacht hätten, was hätte verborgen bleiben sollen. „Laßt uns — sagt er — nicht die Fehler des Mannes nachahmen, dessen Tugenden wir nicht erreichen können." Das Verhältniß aber zwischen dem Hieronymus und dem Rufinus wurde immer feindseliger, und beide verläugneten in Streit- oder vielmehr Schmähschriften voll Leidenschaft ihre theologische und christliche Würde, wie Augustin dies dem Hieronymus vorhielt, indem er ihn aufforderte, um ihrer selbst willen und um der Schwachen willen, für die Christus gestorben, diesen Schmähungen ein Ende zu machen.[1]) Der Einfluß der mächtigen Gönner des Hieronymus in Rom konnte es doch nicht verhindern, daß Rufin durch ein an ihn gerichtetes Schreiben des römischen Bischofs Siricius gerechtfertigt wurde. Desto eifriger bemühten sie sich, den Anastasius, welcher im J. 399 des Siricius Nachfolger wurde, ungünstiger gegen Rufinus zu stimmen. Es gelang besonders dem Einflusse einer alten Freundin des Hieronymus, der Wittwe Marcella, diesem römischen Bischof, der nach seiner eigenen Äußerung wohl bisher wenig oder nichts von dem Origenes gehört haben mochte,[2]) die Besorgnisse wegen Verbreitung der origenistischen Ketzerei einzuflößen.[3]) Rufin wurde von ihm vor seinen Richterstuhl citirt; er entschuldigte sich zwar mit

1) S. Augustin ep. 73. §. 8. Heu mihi, qui vos alicubi simul invenire non possum, forte ut moveor, ut doleo, ut timeo, prociderem ad pedes vestras, flerem quantum valerem, rogarem quantum amarem, nunc unumquemque vestrum pro seipso, nunc utrumque pro alterutro, et pro aliis, et maxime infirmis, pro quibus Christus mortuus est.

2) Die Worte des Anastasius in seinem Briefe an den Bischof Johannes sind allerdings sehr dunkel, und der Sinn derselben läßt sich nicht mit Sicherheit angeben: „Origenes autem antea et quis fuerit, et in quae processerit verba, nostrum propositum nescit."

3) Hieronymus nennt es ep. 96. ad Principiam als den besondern Ruhm der verstorbenen Marcella: Damnationis haereticorum haec fuit principium.

der Länge des Weges und anderen Gründen, daß er nicht persönlich in Rom erscheinen könne, er sandte aber ein Rechtfertigungsschreiben dahin ab, in welchem er ein ausführliches Glaubensbekenntniß ablegte, sich darauf berief, daß über die Frage vom Ursprunge der Seele noch nichts durch die Kirche bestimmt worden, und erklärte, daß er als Übersetzer für die Behauptungen des von ihm übersetzten Schriftstellers keinesweges verantwortlich sey. Anastasius sprach sich in seinen darauf erlassenen öffentlichen Erklärungen heftig gegen den Origenes und ungünstig auch gegen den Rufinus aus. Unterdessen hatten aber die Streitigkeiten über den Origenes eine solche Wendung genommen, wodurch sie weit bedeutendere Folgen herbeiführten, als sonst hätten daraus hervorgehen können, und wodurch sich mit diesen Streitigkeiten ein solches Interesse von ganz anderer Art verband, welches den ursprünglichen Gegenstand derselben bald vergessen ließ.

Wir bemerkten schon früher, daß der Patriarch Theophilus von Alexandria eine Vermittelung zwischen den beiden unter diesen Streitigkeiten gegen einander auftretenden Partheien zu stiften gesucht hatte. Er war ursprünglich mit der origenistischen Parthei unter den ägyptischen Mönchen eng verbunden, wie der alte Presbyter Isidorus, der am meisten bei ihm galt, zu dieser Parthei gehörte, und er war mit ihnen einverstanden in der Bekämpfung jener rohsinnlichen Auffassung göttlicher Dinge, welche unter den sogenannten „Anthropomorphiten", den Mönchen der sketischen Einöde, herrschte. Aber auf die Grundsätze dieses Mannes konnte man sich wenig verlassen, denn weltliche Interessen und Leidenschaften vermochten über ihn mehr als Grundsätze und Überzeugungen, und er war berüchtigt unter den Beinamen, welche den wankelmüthigen Mann, der nach dem Wechsel der Umstände sich bequemt, bezeichneten.[1])

1) Ὁ ἀμφάλλαξ, ὁ κόθορνος, Bezeichnung eines Solchen, welcher den Mantel nach dem Wind zu hängen pflegt.

Wie die Bischöfe von Alexandria in den Festprogrammen, mit welchen sie am Epiphanienfeste die Zeitbestimmung des nächst zu feiernden Passahfestes in ihrem Kirchensprengel bekannt machten, besondere zeitgemäße Gegenstände der christlichen Glaubens- oder Sittenlehre zu entwickeln pflegten: so wählte Theophilus dazu im J. 399 eine Bekämpfung der rohen sinnlichen Vorstellungen von dem, was das Bild Gottes im Menschen sey, und, was damit zusammenhing, von dem göttlichen Wesen selbst. Dies war nun freilich nicht die beste Art, die Mönche, welche in jenen Irrthümern befangen waren, zu belehren und zu überzeugen; denn wie sie einmal waren, großentheils ganz ungebildete Menschen aus niederen Ständen, alles Sinnes für das rein Geistige ermangelnd, konnten sie das, was sie in ihrem religiösen Bewußtseyn hatten, nicht anders als in ganz sinnlicher Begriffsform auffassen, und diese sinnliche Auffassungsform hatte sich mit dem Inhalt ihres religiösen Bewußtseyns bei ihnen so verschmolzen, daß wer ihnen jene nahm, auch diesen ihnen zu entreißen schien. Daher wurde das Schreiben des Theophilus unter den sketischen Mönchen mit so heftigem Unwillen aufgenommen, daß nur ein Abt Paphnutius dasselbe öffentlich vorzulesen wagte, und diese Vorlesung brachte heftige Gährungen unter den Mönchen hervor. An der Spitze der Anthropomorphiten stand hier besonders ein Mönch Serapion, welchem sein streng ascetisches Leben großes Ansehn verschafft hatte. Schon war man sehr erfreut darüber, daß die vereinten Bemühungen Mehrerer es dahin gebracht hatten, durch Vergleichung von Bibelstellen den Mann zu überzeugen, daß seine Vorstellungen von dem göttlichen Ebenbilde und von dem göttlichen Wesen nicht haltbar seyen. Aber als man sich nun zum Dankgebet für diesen glücklichen Erfolg vereinte und auch Serapion zum Gebete niederkniete, da vermißte er das Bild, unter welchem er den seinem Herzen gegenwärtigen Gott anzubeten pflegte, und er bedurfte doch dieses Bildes noch. Mit dem gewohnten Bilde schien ihm der selbst, welchen er in diesem Bilde anbe-

tete, genommen. Voll Verzweiflung weinend rief der Greis: „Ach ich Elender, sie haben mir meinen Gott genommen, an wen soll ich mich nun halten, zu wem soll ich beten!“ [1]) Eine wüthende Schaar der wilden Mönche eilte sodann nach Alexandria und drohte dem Theophilus, den sie für einen Gottlosen erklärten, den Tod. Dieser Bischof, den Verstellung und Lüge nichts kostete, wußte die Mönche auf eine unwürdige Weise zu besänftigen, indem er zu ihnen sagte: „Ich sehe in euch das Angesicht Gottes.“ Das erschien den Mönchen als eine Bestätigung ihrer Vorstellungen von dem göttlichen Ebenbilde, und sie wurden dadurch schon etwas beruhigt. Doch verlangten sie von dem Patriarchen noch die Verdammung des gottlosen Origenes, und auch darin gab er ihnen nach. [2])

Damals wich Theophilus wohl nur nothgedrungen dem ungestümen Geschrei dieser blinden Eiferer, nicht in der Absicht, der abgezwungenen Erklärung treu zu bleiben. Aber nach und nach wurde er selbst durch Einflüsse von außen her in seiner Gesinnung gegen die origenistischen Mönche durchaus ungestimmt. Diese Parthei hatte nämlich ihren Sitz besonders in den Zellen des Salpeterberges (ὄρος νιτρίας), welcher bei der sketischen Einöde lag. Hier hatte während einer Reihe von Jahren der Diakonus Evagrius aus dem Pontus sich aufgehalten, berühmt durch seine ascetischen Schriften, welche nicht allein in der griechischen Kirche, sondern auch, nachdem sie Rufinus in's Lateinische übersetzt hatte, in der lateinischen viel gelesen wurden. [3])

---

1) S. die Erzählung des Augenzeugen Cassianus Collat. 10.

2) S. Sozom. VIII, 11.

3) Er war ein Schüler der beiden Männer, die auf das Mönchsthum dieser Einöde großen Einfluß hatten und in sehr großer Verehrung standen, des Makarius, welcher den Beinamen des *Αἰγύπτιος*, und des Makarius, der, als aus Alexandria stammend, den Beinamen des *Πολιτικὸς* führte. Unter dem Namen des Ersten haben wir funfzig Homilien, welche zwar von den Alten nicht als Schriften von ihm an-

Neigung hatten. Er nöthigte e
Amt eines Bischofs von Hermopoli
men, zwei andere stellte er als G
bei seiner eigenen Kirche an. Abe
tund dieses Amtes hatten sie Gele
theilige von dem Bischof zu erfahr
erfüllte; und da die redlichen M
Seele Schaden zu leiden, ließen si
abhalten, nach ihrer geliebten
unter dem Vorwande, daß sie das
ertragen könnten. Doch Theophi
lichen Beweggrund, und er wurde
gereizt. Dazu kam noch ein ander
erwähnte Presbyter Isidorus, ein
Vorsteher eines Armenhauses zu A
ein achtzigjähriger Greis, hatte v
die Summe von tausend Goldstück
der für die armen Frauen zu Alex
wobei sie ihn zugleich verpflichtet h
dessen Alles an sich reißende und v
sie fürchtete, ganz zu verschweigen.
Geheimnisses erregte nun aber die
philus gegen Isidor. [2]) Unter dem

---

geführt werden, aber zu der eigenthümliche

Beschuldigungen verfolgte er ihn auf das heftigste, er entsetzte ihn seines Amtes, er schloß ihn von der Kirchengemeinschaft aus, bis der verfolgte Isidor zu den Mönchen nach der Einöde von Nitria sich flüchtete. Da diese jetzt ihres alten Freundes sich annahmen, so traf sie die Nachsucht des ohnehin feindselig gegen sie gestimmten Theophilus. Um seinen Leidenschaften dienen zu können, verband sich derselbe mit den Eiferern gegen den Origenes, zuerst mit den Anthropomorphiten der sketischen Einöde, deren Wuth er gegen die Origenisten anregte, und sodann mit dem Hieronymus und dem Epiphanius. Leicht konnte er auf mehreren Synoden zu Alexandria seit dem J. 399 [1]) die theils nach ihrem beschränkten Eifer zur Verketzerung des Origenes von selbst geneigten, theils ihm als blinde Werkzeuge zu dienen gewohnten Bischöfe dazu bewegen, daß sie sich mit ihm vereinigten, über die Lehren und Schriften des Origenes das Verdammungsurtheil auszusprechen und das Lesen derselben zu verbieten. Da die Mönche sich zum blinden Gehorsam gegen diese Beschlüsse nicht verstehen

---

nistischen Mönche, der Bischof Palladius von Helenopolis in Bithynien, den Hergang der Sache in seiner dialogischen Darstellung der Lebensgeschichte des Chrysostomus opp. Chrysost. ed. Montf. T. XIII. Die Erzählung des Sozomenus VIII, 12 dient zur Bestätigung der ersteren, denn sie scheint diese als die ursprüngliche vorauszusetzen. Nach der Erzählung des Sozomenus nämlich soll Theophilus von dem Isidor einen Theil einer großen Summe Geldes, welche ihm gegeben worden, verlangt haben, um sie auf die Kirchengebäude zu verwenden. Isidor aber soll ihm dies abgeschlagen haben, weil es besser sei, das Geld für die lebendigen Tempel Gottes zu gebrauchen. Zwar führt auch diese Erzählung zu derselben Quelle zurück, den origenistischen Mönchen, von denen der Bekannte des Sozomenus es gehört hatte. Aber die Prädikate, welche Isidorus dem Theophilus giebt, machen die Sache wohl glaublich. Isidorus von Pelusium leitet auch Alles aus der Feindschaft des Theophilus gegen den andren Isidorus ab: „*Τὴν περὶ τὸν ἐμοὶ ὁμώνυμον ἀπέχθειαν καὶ δυσμένειαν.*“ Was noch von andren Ursachen der Feindschaft des Theophilus erzählt wird, kann den ersten Anlaß zu seiner veränderten Stimmung gegen Isidorus gegeben haben.

1) Sulpicius Severus nennt Dial. I, 6. mehrere Synoden.

wollten, gebrauchte Theophilus ihren Ungehorsam zum Vorwande, um sich von dem Präfekten von Ägypten bewaffnete Mannschaft gegen dieselben geben zu lassen. [1]) Sie wurden in ihren friedlichen Zellen, in denen sie seit einer langen Reihe von Jahren still und ruhig gelebt hatten, uberfallen, gemißhandelt und zur Flucht genöthigt. Achtzig dieser Verfolgten flohen aus ihrer Einöde von einer Stätte zur anderen; aber nirgends konnten sie Aufnahme finden, da Theophilus nach allen Orten ihnen seine von heftiger Leidenschaft und boshafter Arglist eingegebenen Briefe nachschickte, in denen er manche Übertreibungen schwärmerischer Ascetik, die er ihnen früherhin gern verziehen hatte, benutzte, um sie als gefährliche, wilde Schwärmer verdächtig zu machen. Endlich beschlossen sie bei dem Kaiserhof zu Constantinopel Hülfe zu suchen, auch in der Hoffnung, daß die bekannte christliche Menschenliebe des durch seinen rücksichtslosen Eifer gegen alles Unrecht nicht minder als durch seine glänzende Beredsamkeit berühmten Bischofs der Residenz, des Johannes Chrysostomus, [2]) ihnen zur Schutzwehr gegen die ungerechte Wuth ihrer Feinde gereichen werde. Ehe wir nun der Entwickelung der Begebenheiten weiter folgen, müssen wir auf das Leben des großen Mannes, der so in die Theilnahme an diesen Streitigkeiten hineingezogen wurde, einen Blick werfen.

Er war im J. 347 zu Antiochia geboren worden. Seine fromme Mutter Anthusa, die früh als Wittwe mit seiner Erziehung sich allein beschäftigte, war für ihn das, was die Monica für den Augustin war. Aber der in das kindliche Gemüth gestreute Same des Glaubens wurde bei ihm nicht wie bei dem Augustin durch das Vorherrschen wilder Leidenschaften lange unterdrückt gehalten, und er konnte ohne

1) Sulpicius Severus, der sich damals in diesen Gegenden aufhielt, sagt Dialog. I. c. 7: Scaevo exemplo ad regendam ecclesiae disciplinam praefectus assumitur."

2) Wie ihm die Bewunderung seiner Beredtsamkeit bald den letzten Beinamen gab.

so heftige Stürme und Kämpfe in seiner milderen Gemüthsart auf eine ruhigere und allmälichere Weise, unter mancherlei fördernden Einflüssen sich entwickeln.[1]) Durch reiche innere Erfahrung lebte er sich in das Verständniß der heiligen Schrift hinein, und die Grundsätze einer besonnenen grammatisch-logischen Auslegung lehrten ihn den Geist der Schrift aus dem Buchstaben auf die rechte Weise ableiten. Seine tiefe und einfache, fruchtbare homiletische Behandlungsweise der heiligen Schrift läßt erkennen, wie viel ihm die reiche christliche Erfahrung und die besonnene Auslegungskunst der antiochenische Schule genützt hatte, und wie Beides bei ihm zusammenwürkte.

Durch das Studium der Alten gewann er eine harmonische Geistes- und Sprachbildung, welche durch das göttliche Lebensprincip des Evangeliums bei ihm verklärt wurde. Ein Herz voll von der Liebe, die aus dem Glauben fließt, gab seiner natürlichen, durch das Studium der Alten gebildeten Beredtsamkeit das, was sie beseelte.

Der so für das Predigtamt gebildete Mann würkte zwölf Jahre, vom J. 386 an, mit glühendem Eifer als Presbyter unter dem Bischof Flavian von Antiochia, und dieser hatte ihm besonders wegen der ihn auszeichnenden Gaben die Sorge für den Religionsunterricht und die Erbauung der Gemeinde übertragen. Die von ihm dort gehaltenen Predigten zeigen, wie sehr er es sich angelegen seyn ließ, nicht Formelnrechtgläubigkeit, sondern lebendiges Christenthum zu befördern, die Nichtigkeit alles äußerlichen Scheinchristenthums darzuthun und das Vertrauen auf ein solches zu Schanden zu machen. Mit rücksichtsloser Freimüthigkeit sprach er gegen das herrschende Verderben in allen Ständen, auch wenn solches unter christlichem Schein sich darstellte. Zu Antiochia hatte er sich die Liebe Vieler, denen seine Würksamkeit zum Segen gereichte, erworben, und der Haß Einzelner, die sich durch seine Predigten zu

1) Wie wir schon oben, S. 1228, bemerkt haben.

sehr getroffen fühlten, konnte ihm unter diesen Verhältnissen nicht schaden.

Aber ein zwar größerer und glänzenderer, doch weit gefährlicherer und unruhigerer Würkungskreis eröffnete sich ihm, da der am kaiserlichen Hof damals Alles vermögende Eutropius, der einst als Zuhörer einer seiner Predigten durch seine Beredsamkeit entzückt worden, die Veranlassung dazu gab, daß er im J. 397 als Bischof nach Konstantinopel berufen würde. Gefährlicher war dieser Würkungskreis besonders für einen Mann von seiner, alles Ungöttliche ohne Rücksicht zu strafen gewohnten Freimüthigkeit, einen Mann, der im Unwillen über das Böse, in dem Eifer für unterdrückte Unschuld nicht leicht seine Worte nach den Regeln der Klugheit abmessen konnte. Die Art, wie er den bischöflichen Staat einschränkte, um das Erübrigte für Wohlthätigkeitsanstalten zu gebrauchen, mißfiel den glanzliebenden Konstantinopolitanern und erregte die Unzufriedenheit Derjenigen, welche ihr selbstsüchtiges Interesse dadurch verletzt sahen. Weltlich gesinnte Geistliche und Mönche, die er an ihre Pflicht erinnerte, wurden seine Feinde. Bei einer Kirchenvisitation, welche er auf Veranlassung einer streitigen Angelegenheit und eingelaufener Beschwerden im Sommer des J. 400 zu Ephesus vornehmen mußte, trug er durch die Strenge, mit der er den wegen des vorherrschenden weltlichen Interesses so oft verletzten Kirchengesetzen Ansehn zu verschaffen wußte, viel dazu bei, die Zahl jener seiner Feinde, zumal in der höheren Geistlichkeit, noch größer zu machen. Dabei mag es wohl seyn, daß er sich in einzelnen Momenten heftiger Aufwallung von dem Feuer eines, wenngleich aus reiner Quelle herrührenden Unwillens gegen das Schlechte zu weit fortreißen ließ, daß er, um das Gute zu fördern und das Schlechte zu strafen, rasch durchgreifend, die bestehenden Formen nicht immer genug ehrte. Wohl mag er auch zuweilen seinem Archidiakonus Serapion, einem Manne von leidenschaftlicher Gemüthsart, zu großes Vertrauen geschenkt und zu manchen nicht genug

überlegten Schritten durch den Einfluß desselben sich haben fortreißen lassen.

Nicht minder mußte er die Mächtigsten des Hofes auf mannichfache Weise gegen sich reizen, durch die Art, wie er die herrschenden Laster strafte, und wie er der Unschuld gegen ihre Unterdrücker sich annahm. Eutropius selbst, der seine Macht zum Unglück Vieler auf die übermüthigste Weise mißbrauchte, wurde zuerst sein heftiger Feind; aber, da die weissagenden Warnungen des allein treu es mit ihm meinenden Mannes zur Wahrheit geworden und er sich im Gipfel des Unglücks von Allen verlassen sah, war Chrysostomus am Altar der Kirche, zu dem der von wüthenden Schaaren Verfolgte sich geflüchtet hatte, sein einziger Beschützer.

Die herrschsüchtige, habsüchtige Kaiserin Eudoxia wurde oft von Rachsucht gegen den Chrysostomus ergriffen, und sie drohte ihm das Ärgste, wenn sie sich durch manche Äußerungen in seinen Predigten getroffen glaubte, wenn er Waisen und Wittwen gegen ihre oder ihrer Günstlinge Habsucht und Rachsucht beschützte, dem Unrecht, das von ihr ausging, sich widersetzt, zu ihrem Gewissen mit dem rücksichtslosen Ernst seines Berufs gesprochen hatte. So hatte sich zu Konstantinopel eine Parthei von schlechtgesinnten Geistlichen und Großen, Männern und Frauen, gegen den Mann von wahrhaft frommem und großem Herzen gebildet, und zuweilen stand an der Spitze dieser Parthei die Kaiserin selbst, die sich freilich auch oft, von abergläubiger Furcht ergriffen, mit dem verehrten Bischof wieder versöhnte.

Gerade während einer solchen Zwischenzeit, da sich Chrysostomus in einem guten Vernehmen mit der Kaiserin befand, kamen jene Mönche zu Konstantinopel an. Sie flehten den Patriarchen um seinen Schutz an, indem sie ihm erklärten, daß wenn er ihnen denselben abschlage, sie sich genöthigt sehen würden, unmittelbar an den Kaiser sich zu

wenden. Chrysostomus wußte,[1]) was ihm die christliche Liebe gebot, mit den Rücksichten der christlichen Klugheit zu vereinigen. Er wünschte und hoffte auf die mildeste Weise die Sache beizulegen, indem er durch seine Vermittelung die Unglücklichen mit dem Theophilus zu versöhnen suchte, und deshalb mußte er aber auch Alles vermeiden, was den von Seiten seiner Leidenschaftlichkeit ihm wohl bekannten Mann beleidigen konnte. Er nahm die Mönche freundlich auf, er wies ihnen eine Wohnung an, und eine der frommen Frauen, welche unter seiner Leitung ihr Vermögen oder ihrer Hände Arbeit den Werken christlicher Liebe zu widmen pflegten, sorgte für ihren leiblichen Unterhalt. Aber die Achtung vor den Kirchengesetzen bewog ihn, sie als Solche, die von ihrem Bischof excommunicirt worden, zur Communion nicht zuzulassen. Er bat in einem Briefe, den er ihretwegen an den Bischof Theophilus schrieb, diesen auf das dringendste, ihm zu Gefallen den Mönchen zu verzeihen. Aber Theophilus schickte, statt darauf einzugehen, Ankläger gegen die Mönche nach Konstantinopel. Diese setzten nun auch ihrerseits eine Menge ärgerlicher Beschuldigungen gegen ihren Bischof auf. Chrysostomus berichtete dies an Theophilus, indem er ihm meldete, daß er die Mönche nicht werde davon abhalten können, an den Kaiser selbst mit ihren Klagen sich zu wenden. Theophilus wurde dadurch um desto mehr gereizt, da ihm unterdeß durch Solche, welche gern Zwietracht zwischen ihm und Chrysostomus stiften wollten, die falsche Nachricht gegeben worden war, daß er die Mönche zur Communion zugelassen und dadurch das zu Alexandria über sie ausgesprochene Urtheil für nichtig erklärt habe. Er erinnerte ihn also in seiner Antwort daran, daß dem fünften Canon des nicenischen

---

1) Wenn wir dem Berichte des Bischofs Palladius von Helenopolis, der freilich als befangener Freund des Chrysostomus schrieb, glauben dürfen, der jedoch, wenn gleich Manches allein berichtend, wenigstens zum Theil durch die Erzählungen des Sokrates und Sozomenus bestätigt wird.

Concils zufolge [1]) jeder Bischof verpflichtet sey, die von einem andren ausgesprochene Excommunication als gültig anzuerkennen, bis durch eine neue Untersuchung die Ungerechtigkeit jenes Urtheils erwiesen worden, welche Untersuchung aber nur von einer Synode des Kirchensprengels, in dem die Sache vorgefallen, vollzogen werden könne. Freilich war durch dies Gesetz für solche Fälle, wie dieser, schlecht gesorgt: denn wie konnten die armen Mönche in dem Kirchensprengel des Theophilus, wo Alles so sehr von ihm abhängig war, ein gerechtes Gericht unter den Bischöfen zu finden hoffen? Chrysostomus suchte sich nun aus der ganzen Sache herauszuziehen. Aber die Mönche benutzten einen günstigen Augenblick, um der Kaiserin Eudoxia eine Bittschrift vorzulegen, in welcher sie darauf antrugen, daß der Bischof der Residenz zum Richter in dieser Angelegenheit ernannt und Theophilus vor dessen Richterstuhl zu erscheinen genöthigt werden sollte. Die Kaiserin, bei der Aberglaube und Unsittlichkeit in einander würkten, rechnete viel auf den Segen solcher Mönche, und um diesen sich zu verschaffen, nahm sie daher die Bittschrift an, und leicht konnte sie von ihrem Gemahl, über den sie Alles vermochte, die Erfüllung der Bitte auswürken. Theophilus wurde nach Konstantinopel berufen, wo eine Synode unter dem Vorsitze des Patriarchen über ihn richten sollte.

Von nun an erhielt die Sache eine ganz andere Wendung. Wie der Kampf mit den Origenisten dem Theophilus bisher nur Vorwand und Mittel gewesen war, um an den Mönchen Rache zu nehmen, so trat jetzt auch dieser Zweck in den Hintergrund und Alles mußte von jetzt an dem Hauptzweck dienen, seine gekränkte Ehre an dem Chrysostomus zu rächen und diesen zu stürzen. Dazu konnte es einem Manne von seinem Charakter, und bei solchen Men-

1) Vergl. die Erzählung des Palladius mit den Worten des Chrysostomus selbst in seinem ersten Briefe an den römischen Bischof Innocenz, §. 2.

schen, wie diejenigen waren, die den Chrysostomus umgaben, an Mitteln nicht fehlen.

Er knüpfte mit den Feinden des Chrysostomus unter den angesehenen Geistlichen und Laien zu Konstantinopel Verbindungen an, und er suchte den Mann, der durch sein hohes Alter und durch seinen Eifer für Rechtgläubigkeit unter den Bischöfen so viel galt, den Bischof Epiphanius als Werkzeug für seine Absichten zu gebrauchen. Außer den Circularschreiben, welche er an alle orientalische Bischöfe erließ, um sie zur Einstimmung in die Beschlüsse jenes ägyptischen Concils gegen den Origenes aufzufordern, erließ er noch ein besonderes Schreiben an den Epiphanius, um den in solchen Dingen so reizbaren und so leichtgläubigen Eifer des alten Mannes in Bewegung zu setzen. Zwar ließ er in diesem Briefe durchaus nichts Nachtheiliges gegen Chrysostomus einfließen; aber er machte ihn aufmerksam auf die drohende Gefahr, da die mit neuer Wuth für die Ketzerei eifernden Mönche [1]) sich nach Konstantinopel begeben hätten, um, wenn sie könnten, neue Gefährten ihrer Gottlosigkeit zu den älteren zu gewinnen. [2]) Deshalb forderte er ihn dringend auf, daß er die Bischöfe seiner Insel zur Verdammung des Origenes und der origenistischen Ketzerei versammeln, mit denselben ein Synodalschreiben dieses Inhaltes an den Patriarchen von Konstantinopel erlassen und auch die Bischöfe von Isaurien und Pamphylien wie die übrigen benachbarten Bischöfe von dieser Sache in Kenntniß setzen möge.

Epiphanius folgte sogleich dieser Aufforderung, und er hielt im Jahre 401 das Concil zur Verdammung des Origenes; aber Chrysostomus zeigte sich gar nicht geneigt, an jenen Maßregeln des blind verketzernden Eifers Theil zu nehmen. Die kalte Aufnahme, welche diese Mittheilungen bei ihm fanden, wurde nun von dem Theophilus desto mehr

1) Calumniatores vero fidei novo pro haeresi furore bacchantes.

2) Ut et novos, si quos voluerint, decipiant, et veteribus suae impietatis sociis conjungantur.

benutzt, um ihn selbst der origenistischen Ketzerei verdächtig zu machen. Er suchte den Epiphanius zu überreden, daß es nothwendig sey, zu Konstantinopel selbst, wo immer viele Bischöfe sich zusammenfanden, eine Synode gegen die origenistische Ketzerei zu versammeln, und diese sollte das Werkzeug zum Sturz des Chrysostomus werden. Epiphanius kam von Bischöfen seines Kirchensprengels begleitet im J. 402 nach Konstantinopel. Chrysostomus bewies ihm alle Ehrerbietung und that alles Mögliche, um ihn umzustimmen. Aber Epiphanius wollte sich in keine Gemeinschaft mit ihm einlassen, wenn er nicht dem Verdammungsurtheil gegen Origenes beitreten und den Mönchen seinen Schutz entziehen würde. Zu Beidem konnte sich Chrysostomus nach seinem Gewissen nicht verstehen. Epiphanius ging nun in seinem blinden Eifer immer weiter, er erlaubte sich manche Verletzung der Formen des Kirchenrechts, über die er sich in solchen Fällen hinwegzusetzen pflegte. Aber wohl mochte eine Unterredung mit einigen der verfolgten Mönche und und manches Andere ihn ahnen lassen, daß die Sache, der er diente, nicht so rein sey — und sein Eifer war immer, wenn auch ein der Besonnenheit und Einsicht durchaus ermangelnder, doch ein redlicher. Er war nur unbewußtes Werkzeug der schlechten Absichten, und daher wurde er jetzt an der Sache irre. Er verließ Konstantinopel, ohne die Ankunft der übrigen Bischöfe, die sich zu gleichem Zwecke hier vereinigen sollten, abzuwarten, und er sagte zum Abschiede den ihn zum Hafen begleitenden Bischöfen: „Ich lasse euch die Residenz, den Hof und die Heuchelei.“ [1])

Nachdem nun Theophilus in Einverständniß mit der gegen den Chrysostomus feindselig gesinnten Parthei und mit der von Neuem gegen ihn eingenommenen Kaiserin Alles genugsam vorbereitet hatte, um einen glücklichen Erfolg seiner Machinationen hoffen zu können, kam er selbst im J. 403 nach Konstantinopel, nicht um, wie es anfangs beabsichtigt

1) Ἀφίημι ὑμῖν τὴν πόλιν καὶ τὰ βασίλεια καὶ τὴν ὑπόκρισιν.

worden, als Beklagter, sondern um als Richter zu erscheinen. Da die begeisterte Liebe des größten Theils der Gemeinde zu ihrem Bischofe den Feinden desselben in der Stadt selbst bei ihren arglistigen Unternehmungen keine Sicherheit gewährte, so versammelte Theophilus an einem benachbarten Orte auf einem Landgute bei Chalcedon, welches unter dem Namen der Eiche bekannt war, eine Synode [1]) aus seinen Partheigängern unter den Bischöfen, theils solche, die mit ihm gekommen, theils solche, die von ihm herbeigerufen, theils sich aus mancherlei Ursachen zu Konstantinopel zusammengefunden hatten. Auf dieser Synode war jetzt gar nicht mehr die Rede von der origenistischen Ketzerei, sondern aus dem Munde feindselig gegen den Chrysostomus gesinnter Menschen, wie solcher unwürdigen Geistlichen und Mönche, welche durch ihn gestraft worden, wurden Beschuldigungen, welche sich auf Thatsachen ganz anderer Art bezogen, gegen ihn angenommen. Diese Beschuldigungen waren theils offenbare Erdichtungen oder Verdrehungen, wie man, sie mit der uns bekannten Gemüthsart und Handlungsweise des Mannes vergleichend, nicht anders urtheilen kann, theils lagen denselben solche Dinge zum Grunde, welche ihm vielmehr zur Ehre als zur Schmach gereichen mußten, und welche so gegen ihn zu gebrauchen nur von der unwürdigen Gesinnung seiner Gegner zeugte. Wie z. B. man sich nicht schämte, weil er keine glänzende Tafel machte, wie andere Hofbischöfe, weil er zu Konstantinopel seine eingezogene, einfache Lebensweise fortsetzte, und auch seiner schwachen Gesundheit wegen allein zu speisen pflegte, — die Beschuldigungen gegen ihn anzunehmen, daß er durch die Gewohnheit, für sich allein zu speisen, die Gastfreundschaft aufhebe, daß er für sich allein ein cyklopisch schwelgerisches Leben führe. [2]) Den meisten Scheingrund zu An-

---

1) Daher bekannt unter dem Namen der *σύνοδος πρὸς τὴν δρῦν*.

2) *Ὅτι τὴν φιλοξενίαν ἀθετεῖ, μονοσιτίαν ἐπιτηδεύων, ὅτι μόνος ἐσθίει, ἀσώτως ζῶν Κυκλώπων βίον.* S. den Auszug der Akten bei Phot. cod. 59.

klagen mochte Chrysostomus gegeben haben, wenn er im Eifer für Strenge der Kirchenzucht in einzelnen Fällen die bestehenden Formen des Kirchenrechts nicht genug geachtet, in frommem Unwillen sich mancher zu heftigen Ausdrücke bedient hatte. Nur gegen mehrere Freunde des Chrysostomus machte man noch von der Beschuldigung der origenistischen Ketzerei besonders Gebrauch. Während daß diese Dinge vor jenem Concil verhandelt wurden, befand sich Chrysostomus mitten unter vierzig angesehenen, ihm befreundeten Bischöfen aus verschiedenen Gegenden des Orients, welche wußten, was die Kirche an ihm verlieren würde, und denen er Trost und Muth einsprechen mußte. Als die Abgeordneten des Concils von der Eiche hier erschienen, um ihn vor den Richterstuhl desselben zu citiren, erklärten zwar jene Freunde des Chrysostomus das Gericht für ein unbefugtes, wozu sie durch alle Formen des damaligen Kirchenrechts berechtigt waren, aber er selbst war im Bewußtseyn seiner Unschuld bereit, vor dieser Versammlung wie vor jeder der ganzen Welt zu erscheinen, wenn nur vier Bischöfe, welche seine erklärten Feinde waren, [1]) aus der Zahl seiner Richter entfernt würden. Da ihm diese so billige Forderung nicht bewilligt wurde, weigerte er sich, auch der dreimal wiederholten, durch einen kaiserlichen Notar unterstützten Vorladung Folge zu leisten. Und die, durch eine Botschaft des durch den Einfluß der Eudoxia feindselig gegen ihn gesinnten Kaisers zur Fällung des entscheidenden Urtheils aufgeforderte Synode sprach das Absetzungsurtheil über ihn aus, weil er durch sein Nichterscheinen sich selbst für schuldig erklärt habe. Man war niederträchtig genug, noch dies hinzuzufügen: „Da unter den Beschuldigungen gegen Chrysostomus sich auch die Anklage des Majestätsverbrechens befinde (was sich ohne Zweifel auf die Be-

---

1) Auch der unbefangene Isidorus von Pelusium sagt I, 152, daß Theophilus den Chrysostomus gestürzt habe, *τέσσαρσι συνέργοις ἢ μᾶλλον συναποστάταις ὀχυρωθείς.*

schuldigung, daß er die Ehre der Kaiserin beleidigt habe, bezog), und da es den Bischöfen nicht zukomme, solche Dinge zu untersuchen, so möge der Kaiser selbst dafür sorgen, daß er, wenn auch mit Gewalt, aus der Kirche entfernt und wegen jenes letzten Verbrechens zur Strafe gezogen werde."

Doch theils religiöse Bedenklichkeiten, theils die Furcht vor den Bewegungen des Volks, welches Tag und Nacht die Wohnung des Bischofs und die Kirche umgab, beides zusammengenommen hielt den Kaiser davon zurück, sogleich Gewalt anzuwenden. Und Chrysostomus wollte sein Amt nicht freiwillig verlassen; denn er betrachtete seine Verbindung mit der ihm vom Herrn anvertrauten Gemeinde als eine solche, welche nur durch die Gewalt, der er weichen müßte, aufgelöst werden könnte. Er hielt unterdessen an die Versammelten eine feurige Anrede voll hochherzigen Glaubensmuthes, doch nicht mit aller Selbstbeherrschung und Besonnenheit, so daß ihm manches Wort entfuhr, das die reizbaren Gemüther der Konstantinopolitaner noch mehr in Bewegung setzen konnte. Nun aber, da eine solche Würkung erfolgte, zeigte Chrysostomus, wie fern es seiner christlichen Selbstverläugnung lag, für einen persönlichen Vortheil, was er leicht gekonnt hätte, diese Aufregung benutzen zu wollen; denn als er hörte, daß würklich Gewalt gegen ihn gebraucht werden solle, und er also durch diese sein Gewissen freigesprochen glaubte, suchte er, um Unruhen zu verhüten, am Mittage des dritten Tages, ohne daß es die Menge bemerkte, aus der Kirche zu entkommen, und er wurde ins Exil abgeführt. Nur erst seit wenigen Tagen war er von Konstantinopel entfernt, als schon ein Abgeordneter mit einem Brief voll Betheuerungen von der Kaiserin ankam, um ihn zur Rückkehr aufzufordern; denn ein Erdbeben, das man als Zeichen des göttlichen Zorns zu betrachten gewohnt war, und der dadurch noch mehr angeregte Unwille des ohnehin durch den übermüthigen Triumph seiner Gegner erbitterten Volkes hatten die Kaiserin in Bestürzung und Gewissensangst versetzt.

Mit allgemeiner, laut bezeugter Freude wurde Chrysostomus von der Gemeinde wiederaufgenommen. Er wollte zwar sein Amt nicht eher wieder antreten, als bis er durch eine gesetzmäßig versammelte Synode feierlich gerechtfertigt worden wäre; aber die Liebe zur Gemeinde nöthigte ihn, den bischöflichen Thronos gleich wiedereinzunehmen und von diesem herab den bischöflichen Segen zu ertheilen. Doch wurde ihm die Veranstaltung einer Synode versprochen, und er hörte nicht auf, darauf zu dringen, bis seine auf einer so unsichern Grundlage ruhenden Verhältnisse wieder eine ganz andere Wendung erhielten. Es konnte nicht fehlen, daß die eitle und herrschsüchtige Kaiserin durch die rücksichtslose Freimüthigkeit des Chrysostomus bald wieder zum Unwillen gegen ihn gereizt wurde. Es geschah dies, nachdem er nur eine Ruhe von zwei Monaten genossen hatte. Die Veranlassung war diese.

Vor dem Palaste, in welchem sich der Reichssenat versammelte, war der Kaiserin Eudoxia eine prächtige silberne Bildsäule gesetzt worden. Die Einweihung derselben wurde wie gewöhnlich mit lärmenden, oft unanständigen und an das Heidnische anstreifenden Festlichkeiten vollzogen. Der Platz, wo dies vorfiel, war der Hauptkirche so nahe, daß die Andacht der Versammelten dadurch gestört werden mußte, und es geschah vielleicht gerade an einem Festtage. Wir haben von dem Hergang dieser Sache nicht genug bestimmte Berichte, um mit Sicherheit darüber entscheiden zu können, ob Chrysostomus durch seine natürliche Wärme sich verleiten ließ, Manches anders zu thun, als es die Besonnenheit von ihm verlangte, ob er von dem Gefühl des Unrechts hingenommen gleich von Anfang an, oder erst nachdem er vergeblich andere Schritte bei der Kaiserin versucht hatte, in einer Predigt sich heftig aussprach gegen diese Mißbräuche. Da dies der Eudoxia wohl auch übertrieben berichtet wurde, so begann sie von Neuem mit den Feinden des Chrysostomus sich zu verbinden, und dieser soll nun durch den Unwillen über diese erneuten Machinationen sich

Als dies der Kaiserin so hinter
sie sich ganz ihrer Rachsucht, und
schwachen Arkadius die Sache so da
terdrückung des Chrysostomus die H
welche Theophilus von Alexandria
Werkzeug dazu gebraucht. Man be
ohne sich auf die früheren Beschuldig
sostomus weiter einzulassen, das v
Concil im J. 341 erlassene Gesetz, n
dann gelten ließ, wann und so viel
Interesse es erforderte, das Gesetz,
cher von einer Synode entsetzt und
kirchliches Gericht, sondern durch die
Amt wieder eingesetzt worden, für
eines solchen Amts unfähig sein so
entsetzt, wurde Chrysostomus im Ju
Exil abgeführt.

In einer Reihe von Leiden, welc
Ende entgegenführten, erhielt er alle
Kraft und Ruhe einer von dem Gl
lium ganz durchdrungenen Seele zu
langen mühseligen Reise, auf welcher
und von dem Fanatismus seiner Fei
und Verfolgung erdulden mußte, kam
Exils, in der verödeten Stadt Cucus

hätte, war er es, der seinen Freunden zu Constantinopel durch Worte voll hoher Zuversicht und Glaubenskraft, Muth und Freudigkeit mittheilte. Von hier aus leitete er die ihm ergebene Gemeinde zu Constantinopel, von hier aus war er die Seele der frommen Unternehmungen seiner Freunde, z. B. für die Ausbreitung des Evangeliums unter den Persern und Gothen. Er war bereit, mit einem Manne, der zu seiner Verurtheilung mit beigetragen hatte, mit dem Bischof Maruthas aus Mesopotamien,[1]) sich zu einem solchen Zwecke zu verbinden, den ersten Schritt zur Versöhnung zu thun; und auch als Maruthas diesem nicht entgegenkam, forderte Chrysostomus doch seine Freunde auf, Alles zu dessen Unterstützung zu thun. Durch das Beispiel der Liebe, durch geistlichen Rath und Lehre wurde er segensreich für die ganze Gegend, in der er wohnte. Ein solches Licht läßt sich nicht unter den Scheffel setzen, es mußte leuchten, wo es war, und Chrysostomus fand immer größere Theilnahme, besonders von Seiten der römischen Kirche, deren Bischof Innocenz sich auf das Nachdrücklichste für ihn erklärte. Dadurch wurde die Eifersucht und Rachsucht seiner Feinde von Neuem angeregt: sie mußten fürchten, daß es den Freunden des Chrysostomus endlich doch gelingen könnte, ihn wieder nach Constantinopel zurückzuführen. Dies wollten sie verhindern und den Chrysostomus endlich ganz in Vergessenheit bringen. Im Sommer des Jahres 407 wurde er in ein neues Exil, nach einer der äußersten Grenzen des oströmischen Reiches, nach der mitten unter Barbaren gelegenen öden Stadt Pityus im Pontus abgeführt. Den Mühseligkeiten der langen, beschwerlichen Reise unterlag sein durch die früheren Leiden sehr erschöpfter Körper. Er starb unterwegs bei der Stadt Comanum im Pontus mit vollem ruhigen Bewußtsein und mit heiterem Hinblick in ein ewiges Leben. Die Worte, welche er in den Zeiten seiner Ruhe seinen Zuhörern oft ans Herz gelegt, die er in seinen Lei-

1) S. oben S. 226.

gewürkt hatte, durch keine irdi
Es blieb eine abgesonderte Pa
Constantinopel, welche die Abse
ungültig betrachteten und Keine
eingesetzt wurde, als ihren Bisch
hielten an den Sonn- und Fes
lungen, welche von den mit ihne
von denen sie sich allein die S
geleitet wurden. Da sich unte
aus dem leidenschaftlichen const
fanden, und diese durch Versuch
terdrückung noch mehr angereizt
blutige Unruhen erfolgen. Dies
noch weiter in der Kirche, denn
Geistliche, welche gegen die Un
Chrysostomus ausgesprochenen U
Andenken zu ehren fortfuhren,
verflochten. Sie fanden Unte
Kirche, welche sich stets nachdri
Chrysostomus erklärte. Der zwe
der Bischof Attikus, that den erst
indem er in dem Kirchengebete
gläubigen Bischöfe auch seinen N
wähnen ließ. Er kam mit der
von Alexandria überein, eine al

auf diese Weise beigelegt; aber zu Constantinopel erhielt sich doch noch immer eine kleine Parthei von Johanniten. Erst dem Patriarchen Proklus gelang es, auch dort der Spaltung ganz ein Ende zu machen. Da er nämlich im J. 438 von dem Kaiser Theodosius II. auswürkte,[1]) daß die Gebeine des Chrysostomus nach Constantinopel zurückgebracht und dort mit glänzender Feier bestattet wurden, so ließ der Rest der Johanniten durch diese dem Andenken des geliebten Bischofs geleistete Genugthuung sich bewegen, an die herrschende Kirche sich wieder anzuschließen.

Übrigens war dies leidenschaftliche, gewaltsame Verfahren zur Unterdrückung der origenistischen Lehren vielmehr dazu geeignet, den Eifer für dieselben, statt ihn zu dämpfen, noch mehr anzuregen.[2]) Diejenigen, welchen, wie einem Theophilus, der Eifer gegen die originistische Ketzerei doch nur zum Vorwand diente für die Befriedigung ihrer Leidenschaften, waren daher auch in anderen Fällen, wo diese nicht ins Spiel kamen, weit duldsamer. Theophilus selbst gab hiervon zehn Jahre später ein merkwürdiges Beispiel. Die Gemeinde zu Ptolemais, der Metropole von Pentapolis, Laien und Geistliche, wählten im J. 410 einstimmig den Philosophen Synesius aus Cyrene,[3]) der bisher nur, wo ihn das Beste seines Vaterlandes in Anspruch nahm, seine stille, den Studien geweihte Muße verlassen hatte, zu ihrem Bischof. Der wahrheitsliebende Mann erklärte aber offen und so, daß es der Bischof Theophilus selbst erfahren sollte, seine philosophische Überzeugung stimme in vielen Punkten mit der Kirchenlehre nicht überein, und zu dieser Differenz

---

1) Socrat. VII, 45.

2) Wie dies der Augenzeuge eines Theils dieser Begebenheiten, Sulpicius Severus, bemerkte Dialog. I. c. 3: „Sive illud error est, ut ego sentio, sive haeresis, ut putatur, non solum reprimi non potuit multis animadversionibus sacerdotum; sed nequaquam tam late se potuisset effundere, nisi contentione crevisset.

3) S. ob. S. 209.

losophische Überzeugung dem
meinte nach seiner platonischen
terischer und exoterischer Religio
heit nie Volksglauben wer
sich auch nie dazu verstehen,
gung Streitendes selbst zu leh
offenen Erklärung trug Theo
alten Geistlichen in Ptolemais
es sey zu erwarten, daß die G
Werk nicht unvollständig lasse
in dem Lebenswandel so weit g
kenntniß weiter führen werde.
Bischof für diese Metropole.

Doch nicht alle Geistlichen,
zeugung auf ähnliche Weise vo
lehre entfernten, waren so wah
Bei allem Streben, die Kirche
den herrschenden Lehrbestimmun
man doch nicht in die innere Übe
denen man die kirchlichen Lehrä

---

1) Ἱερόν τι καὶ ἀπόῤῥητον.

2) Οὐ στασιάσει μοι πρὸς τὴν γ
ed. Basil. p. 358.

3) Bei der schlechten Art, wie die

war ja noch durch kein ökumenisches Concil der Gegensatz gegen die eigenthümlich origenistischen Lehren ausgesprochen worden, und bis auf den Kaiser Justinian [1]) kannte man ja noch nicht das Mittel, sich durch ein von den Geistlichen vor ihrer Ordination abzulegendes vorgeschriebenes Glaubensbekenntniß gegen jede mögliche häretische Richtung bei denselben zu verwahren. Daher finden wir denn manche Spuren davon, daß origenistische Lehren sich unter Geistlichen und Mönchen im Orient auch nach dieser Zeit noch fortpflanzten, [2]) und Manche waren thöricht genug, Lehrmeinungen, welche das Glaubensinteresse so wenig berührten, in Predigten vorzutragen. [3])

Daher entstand unter der Regierung des Kaisers Justinian ein neuer heftiger Streit zwischen den Vertheidigern und den Gegnern der origenistischen Lehren unter den Mönchen in Palästina. [4]) Es geschah nun durch die oben ent-

---

aus einer zweifelnden Verstandesrichtung, sondern aus fleischlicher Rohheit und gänzlicher Unsittlichkeit herrührenden Unglauben so weit gingen, daß sie sogar die Unsterblichkeit der Seele läugneten, und die doch kein Bedenken trugen, alle geistlichen Handlungen zu verrichten, indem sie dieselben nur als Erwerbsmittel betrachteten. S. Beispiele von solchen Presbyteren bei Isidor. l. III. ep. 235 u. 295.

1) S. o. S. 1016. Anm. 1.

2) S. z. B. Isidor. l. IV. ep. 163. Nili epp. I, 188—190. II, 191.

3) Wie die platonisch-origenistische Lehre von der Präexistenz der Seelen, daß die Sonne eine höhere nach dem Bilde Gottes geschaffene Intelligenz sei, s. die angeführten Briefe des Nilus. Dieser sagt zu einem solchen Prediger: *Τί ἂν διαφέροι καπνῳδίας τὸ σὸν διάγγελμα, τὸ στασιοποιὸν τε καὶ ἀκερδές.* Der durch seine praktische Geistesrichtung ausgezeichnete Abt Isidorus zeigt diese auch bei der Beurtheilung des Streits über den Ursprung der Seele. Die Vertheidiger der Lehre von der Präexistenz — meint er — müßten doch mit ihren Gegnern darin übereinkommen, daß der sittliche Kampf zur Reinigung der Seele für die Rückkehr in ihren ursprünglichen Zustand erfordert werde, und er schließt daher: *Ἀφεμένοι τοίνυν τοῦ ζυγομαχεῖν περὶ τῶν ἀμφισβητησίμων, εἰς τὸ ὁμολογούμενον ἑαυτοὺς συνελάσωμεν.*

4) S. oben S. 1013. Es bildeten sich damals unter den Origenisten zwei Partheien, auf deren eigenthümliche Ansichten wir nur schließen

...stantinopel diese Verdammung
schen Lehre funfzehn Canones
Nach alten Nachrichten, we
dem diese Begebenheiten sich e
auch das fünfte allgemeine Con
mung des Origenes und seiner
unter den Canones, mit denen
in der achten Sitzung, [2]) hand

können aus den ihnen beigelegten Nam
Origenes. Die Einen (s. Cyrill. Scytl
Coteler. monumenta ecclesiae Graeca
oder τετραδῖται, die Andren ἰσόχριστ
vermuthlich die origenistische Lehre (s. T
existirenden Seele Christi besonders her
der Logos zu verbinden gewürdigt,
dren Geschöpfe, das πρῶτον unter den
digten sie, diese Seele durch ihre Apotl
einigkeit gleich zu setzen und statt eine
Die Andren hingegen hoben die origen
lichen Gleichheit bei nur numerischer
Intelligenzen, und sie betrachteten es
wieder zu jener Einheit zurückgeführt we
wie ursprünglich die Seele, welche verm
in die unauflösliche Gemeinschaft mit de
vor den übrigen als gleichartigen Intelli
so auch zuletzt Alle zu derselben Einheit
schuldigte man sie, sich Christo gleich zu
hauptung ist der dreizehnte unter den C

nach der Verdammung der von den älteren ökumenischen Concilien verdammten Häretiker von der Verdammung des Origenes. In diesem Fall müßte man annehmen, daß die Häupter der origenistischen Parthei, welche den ganzen Dreikapitelstreit angestiftet hatten,[1]) hier, wie früherhin, ihre Überzeugung zu verläugnen, sich durch die Umstände nöthigen ließen. Indeß steht doch der Gang der Verhandlungen auf diesem Concil und das Schweigen anderer wichtiger Urkunden derselben Zeit der Annahme, daß jenes Concil mit der Erneuerung des Verdammungsurtheils über den Origenes sich besonders beschäftigt haben sollte, entgegen.[2]) Die unläugbare frühzeitige Verwechselung jener Synode unter dem Mennas mit dem fünften ökumenischen Concil, so wie der Wunsch von einem allgemeinen Concil eine recht feierliche Verdammung des Origenes zu haben, veranlaßte und beförderte diese Übertragung; und falls Origenes würklich, wenngleich nur beiläufig, neben den älteren Häretikern erwähnt worden, so gab dies jener Annahme eine gute Anschließung. Nicht unmöglich wäre es aber auch, daß der Name des Origenes selbst hier nur ein späteres Einschiebsel wäre. Mit dem Origenes soll jenes Concil auch sogar über den Didymus und Evagrius[3]) das Verdammungsurtheil ausgesprochen haben, und in dem Zeitalter Justinians konnte es allerdings wohl geschehen, daß man über Namen, welche bisher von den Meisten mit Verehrung genannt worden, das Anathema aussprach. Aber die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht hängt von der Glaubwürdigkeit der anderen Nachricht ab, daß sich jenes Concil besonders mit dem Origenes beschäftigt haben sollte. Auf alle Fälle hatte es auf die spätere allgemeine Verketzerung des Origenes großen Einfluß, daß man einem ökumenischen Concil solche Beschlüsse zuschrieb.

---

1) S. oben S. 1019 ff.

2) Vergl. Walch Geschichte der Ketzereien und Spaltungen B. 8. S. 286. u. d. f.

3) S. oben S. 1285.

haben fortreißen lassen (wenn uns anders seine Worte in ihrer ursprünglichen Gestalt berichtet worden), eine Predigt, vielleicht an dem Feste, das dem Andenken an den Märtyrertod Johannes des Täufers geweiht war, mit den Worten zu beginnen: „Von Neuem wüthet die Herodias, von Neuem tanzt sie, von Neuem sucht sie das Haupt des Johannes auf der Tafel zu empfangen."

Als dies der Kaiserin so hinterbracht wurde, überließ sie sich ganz ihrer Rachsucht, und sie konnte leicht dem schwachen Arkadius die Sache so darstellen, daß er zur Unterdrückung des Chrysostomus die Hand bot. Die Synode, welche Theophilus von Alexandria aus leitete, wurde als Werkzeug dazu gebraucht. Man benutzte nach dessen Rath, ohne sich auf die früheren Beschuldigungen gegen den Chrysostomus weiter einzulassen, das von dem antiochenischen Concil im J. 341 erlassene Gesetz, welches man immer nur dann gelten ließ, wann und so viel als das augenblickliche Interesse es erforderte, das Gesetz, daß der Bischof, welcher von einer Synode entsetzt und nicht durch ein anderes kirchliches Gericht, sondern durch die weltliche Macht in sein Amt wieder eingesetzt worden, für immer zur Verwaltung eines solchen Amts unfähig sein sollte. Von seinem Amt entsetzt, wurde Chrysostomus im Juni des Jahres 404 ins Exil abgeführt.

In einer Reihe von Leiden, welche ihn einem verklärten Ende entgegenführten, erhielt er alle Gelegenheit, die Größe, Kraft und Ruhe einer von dem Glauben an das Evangelium ganz durchdrungenen Seele zu offenbaren. Nach einer langen mühseligen Reise, auf welcher er von der Leidenschaft und von dem Fanatismus seiner Feinde noch viele Schmach und Verfolgung erdulden mußte, kam er an dem Ziele seines Exils, in der verödeten Stadt Cucusus an der Gränze von Armenien, Isaurien und Cilicien, an. Von dem rauhen Himmelsstriche, von den wiederholten drohenden Verwüstungen der angränzenden isaurischen Räuberhorden hatte er hier viel zu leiden; aber statt daß er des Trostes bedurft

derselben los, weil sie meinten, daß solche mit Lastern befleckte Menschen nicht Organe für die Würkungen des heiligen Geistes sein könnten. [1]) Gleichgesinnte schlossen sich ihnen an, und sie wurden Stifter kleiner Sekten, bei denen sich aus dem zuerst nur auf das Praktische sich beziehenden Gegensatze gegen die verderbte Kirche, nachdem sie sich einmal von derselben getrennt hatten, auch dogmatische Differenzen bildeten, welche zuweilen nur in der mehr sinnlichen Auffassungsweise ungebildeter Laien ihren Grund hatten.

Auf solche Weise entstand die Sekte der Audianer. [2]) Audios, oder wie sein vaterländischer syrischer Name eigentlich war, Udo, [3]) war ein Laie von frommem, strengem Lebenswandel in Mesopotamien im Anfang des vierten Jahrhunderts. Er machte den weltlich gesinnten Geistlichen dieser Gegend oft Vorwürfe wegen ihres ungeistlichen Lebens, insbesondere ihrer Gewinnsucht, wenn sie durch Wucher sich zu bereichern suchten, und wegen ihrer unreinen Sitten. [4]) Da er wahrscheinlich durch sein strenges Leben unter den Laien großen Einfluß hatte, so mußten seine Strafreden der Geistlichkeit desto gefährlicher werden. Er wurde von ihnen verfolgt und endlich von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Da nun auch andre Unzufriedene sich an ihn anschlossen, und sie besondre Versamm-

---

1) Wie Zweifel darüber entstanden, ob solche Geistliche, welche als lasterhafte Menschen bekannt waren, die Sakramente auf eine gültige Weise verwalten könnten, sieht man aus l. I. ep. 37; l. III. ep. 340.

2) Die glaubwürdigsten und bestimmtesten Nachrichten vom Ursprung und von der Beschaffenheit dieser Sekte giebt Epiphanius, indem er hier weniger als Andre von dem blinden verketzerungssüchtigen Eifer eingenommen erscheint. Er urtheilt milder von dieser Sekte, theils weil er nach seiner ganzen Geistesrichtung die Irrthümer des sinnlichen Anthropomorphismus nicht so hoch anrechnen konnte, theils weil er die ascetische Strenge dieser Leute besonders zu schätzen geneigt war.

3) S. Ephraëm. Syr. Sermon. 24. adv. Haereses T. II. ed. Quirin. f. 493.

4) Vergl. Theodoret h. e. l. IV. c. 9.

den sich und seinen Freunden als Quelle alles Trostes oft vorgehalten hatte, die Worte Hiobs: Gepriesen sei Gott für Alles (Δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκεν!) machten den würdigen Beschluß eines Gott geweihten und unter allen Kämpfen und Leiden Gott ergebenen Lebens.

Des Andenken dieses Märtyrers konnte aber in den Gemüthern der Menschen, auf die er mit göttlicher Kraft gewürkt hatte, durch keine irdische Macht vertilgt werden. Es blieb eine abgesonderte Parthei von Johanniten zu Constantinopel, welche die Absetzung des Chrysostomus als ungültig betrachteten und Keinen, der zu seinem Nachfolger eingesetzt wurde, als ihren Bischof anerkennen wollten. Sie hielten an den Sonn- und Festtagen ihre Privatversammlungen, welche von den mit ihnen gleichgesinnten Geistlichen, von denen sie sich allein die Sakramente verwalten ließen, geleitet wurden. Da sich unter dieser Parthei auch Viele aus dem leidenschaftlichen constantinopolitanischen Volk befanden, und diese durch Versuche zu ihrer gewaltsamen Unterdrückung noch mehr angereizt wurden, so mußten manche blutige Unruhen erfolgen. Diese Spaltung verbreitete sich noch weiter in der Kirche, denn auch andere Bischöfe und Geistliche, welche gegen die Ungerechtigkeit des über den Chrysostomus ausgesprochenen Urtheils protestirten und sein Andenken zu ehren fortfuhren, wurden in diese Spaltung verflochten. Sie fanden Unterstützung bei der römischen Kirche, welche sich stets nachdrücklich für die Unschuld des Chrysostomus erklärte. Der zweite Nachfolger des Letzteren, der Bischof Atticus, that den ersten Schritt zur Versöhnung, indem er in dem Kirchengebete für die verstorbenen rechtgläubigen Bischöfe auch seinen Namen wieder besonders erwähnen ließ. Er kam mit dem Patriarchen Theophilus von Alexandria überein, eine allgemeine Amnestie an alle Anhänger des Chrysostomus unter den Geistlichen zu bewilligen. [1] Die größere Spaltung in der Kirche wurde

1) S. Socrat. VII, 25. Synes. ep. 66 ad Theophilum.

auf diese Weise beigelegt; aber zu Constantinopel erhielt sich doch noch immer eine kleine Parthei von Johanniten. Erst dem Patriarchen Proklus gelang es, auch dort der Spaltung ganz ein Ende zu machen. Da er nämlich im J. 438 von dem Kaiser Theodosius II. auswürkte,[1]) daß die Gebeine des Chrysostomus nach Constantinopel zurückgebracht und dort mit glänzender Feier bestattet wurden, so ließ der Rest der Johanniten durch diese dem Andenken des geliebten Bischofs geleistete Genugthuung sich bewegen, an die herrschende Kirche sich wieder anzuschließen.

Übrigens war dies leidenschaftliche, gewaltsame Verfahren zur Unterdrückung der origenistischen Lehren vielmehr dazu geeignet, den Eifer für dieselben, statt ihn zu dämpfen, noch mehr anzuregen.[2]) Diejenigen, welchen, wie einem Theophilus, der Eifer gegen die originistische Ketzerei doch nur zum Vorwand diente für die Befriedigung ihrer Leidenschaften, waren daher auch in anderen Fällen, wo diese nicht ins Spiel kamen, weit duldsamer. Theophilus selbst gab hiervon zehn Jahre später ein merkwürdiges Beispiel. Die Gemeinde zu Ptolemais, der Metropole von Pentapolis, Laien und Geistliche, wählten im J. 410 einstimmig den Philosophen Synesius aus Cyrene,[3]) der bisher nur, wo ihn das Beste seines Vaterlandes in Anspruch nahm, seine stille, den Studien geweihte Muße verlassen hatte, zu ihrem Bischof. Der wahrheitsliebende Mann erklärte aber offen und so, daß es der Bischof Theophilus selbst erfahren sollte, seine philosophische Überzeugung stimme in vielen Punkten mit der Kirchenlehre nicht überein, und zu dieser Differenz

1) Socrat. VII, 45.

2) Wie dies der Augenzeuge eines Theils dieser Begebenheiten, Sulpicius Severus, bemerkte Dialog. I. c. 3: „Sive illud error est, ut ego sentio, sive haeresis, ut putatur, non solum reprimi non potuit multis animadversionibus sacerdotum; sed nequaquam tam late se potuisset effundere, nisi contentione crevisset.

3) S. ob. S. 209.

rechnete er Manches, was unter die origenistischen Ketzereien gezählt wurde, wie die Lehre von der Präexistenz der Seelen, seine abweichende Ansicht von der Auferstehung, in welcher Hinsicht er sich wahrscheinlich noch weit mehr als Origenes von der kirchlichen Auffassung entfernte, da er diese Lehre nur als Symbol einer höheren Idee deutete.[1]) Synesius wollte zwar, wie er erklärte, seine abweichende philosophische Überzeugung dem Volke verschweigen; denn er meinte nach seiner platonischen Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Religionslehre, daß die reine Wahrheit nie Volksglauben werden könne. Aber er wollte sich auch nie dazu verstehen, etwas mit seiner Überzeugung Streitendes selbst zu lehren.[2]) Ohngeachtet dieser offenen Erklärung trug Theophilus kein Bedenken, den alten Geistlichen in Ptolemais zu folgen, welche sagten, es sey zu erwarten, daß die Gnade des heiligen Geistes ihr Werk nicht unvollständig lassen und den Mann, den sie in dem Lebenswandel so weit geführt habe, auch in der Erkenntniß weiter führen werde. Und er ordinirte ihn zum Bischof für diese Metropole.

Doch nicht alle Geistlichen, welche sich in ihrer Überzeugung auf ähnliche Weise von der herrschenden Kirchenlehre entfernten, waren so wahrheitsliebend wie Synesius. Bei allem Streben, die Kirche gegen jede Abweichung von den herrschenden Lehrbestimmungen zu verwahren, konnte man doch nicht in die innere Überzeugung Derjenigen blicken, denen man die kirchlichen Lehrämter anvertraute.[3]) Auch

---

1) Ἱερόν τι καὶ ἀπόῤῥητον.

2) Οὐ στασιάσει μοι πρὸς τὴν γλῶτταν ἡ γνώμη. S. ep. 105. ed. Basil. p. 358.

3) Bei der schlechten Art, wie die geistlichen Aemter oft besetzt wurden, (s. den Abschnitt von der Kirchenverfassung) konnte es geschehn, daß in einer Zeit, in welcher auf die formelle Orthodoxie ein so großer Werth gelegt wurde, zu geistlichen Aemtern solche Menschen gelangten, die sich keiner Häresie verdächtig gemacht hatten, weil ihnen alle Glaubenssachen überhaupt ganz gleichgültig waren, die aber in ihrem nicht

derselben los, weil sie meinten, daß solche mit Lastern befleckte Menschen nicht Organe für die Würkungen des heiligen Geistes sein könnten. [1]) Gleichgesinnte schlossen sich ihnen an, und sie wurden Stifter kleiner Sekten, bei denen sich aus dem zuerst nur auf das Praktische sich beziehenden Gegensatze gegen die verderbte Kirche, nachdem sie sich einmal von derselben getrennt hatten, auch dogmatische Differenzen bildeten, welche zuweilen nur in der mehr sinnlichen Auffassungsweise ungebildeter Laien ihren Grund hatten.

Auf solche Weise entstand die Sekte der Audianer. [2]) Audios, oder wie sein vaterländischer syrischer Name eigentlich war, Udo, [3]) war ein Laie von frommem, strengem Lebenswandel in Mesopotamien im Anfang des vierten Jahrhunderts. Er machte den weltlich gesinnten Geistlichen dieser Gegend oft Vorwürfe wegen ihres ungeistlichen Lebens, insbesondere ihrer Gewinnsucht, wenn sie durch Wucher sich zu bereichern suchten, und wegen ihrer unreinen Sitten. [4]) Da er wahrscheinlich durch sein strenges Leben unter den Laien großen Einfluß hatte, so mußten seine Strafreden der Geistlichkeit desto gefährlicher werden. Er wurde von ihnen verfolgt und endlich von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Da nun auch andre Unzufriedene sich an ihn anschlossen, und sie besondre Versamm-

---

1) Wie Zweifel darüber entstanden, ob solche Geistliche, welche als lasterhafte Menschen bekannt waren, die Sakramente auf eine gültige Weise verwalten könnten, sieht man aus l. I. ep. 37; l. III. ep. 340.

2) Die glaubwürdigsten und bestimmtesten Nachrichten vom Ursprung und von der Beschaffenheit dieser Sekte giebt Epiphanius, indem er hier weniger als Andre von dem blinden verketzerungssüchtigen Eifer eingenommen erscheint. Er urtheilt milder von dieser Sekte, theils weil er nach seiner ganzen Geistesrichtung die Irrthümer des sinnlichen Anthropomorphismus nicht so hoch anrechnen konnte, theils weil er die ascetische Strenge dieser Leute besonders zu schätzen geneigt war.

3) S. Ephraëm. Syr. Sermon. 24. adv. Haereses T. II. ed. Quirin. f. 493.

4) Vergl. Theodoret h. e. l. IV. c. 9.

Anhang zur Lehrgeschichte.

Sektengeschichte.

Wir schließen die Geschichte dieser Periode mit der Schilderung der kleineren Sekten, welche im Kampfe mit der herrschenden Kirche auftraten, ohne sich, wie die früher erwähnten, aus den Lehrstreitigkeiten herauszubilden. Es waren theils solche Sekten, welche aus den schon in der vorigen Periode gegebenen Keimen sich von Neuem entwickelten, theils solche, welche erst aus dem eigenthümlichen Zustande der Kirche in dieser Periode hervorgingen. Solche Erscheinungen des christlichen Lebens sind oft bedeutungsvolle Symptome von den Krankheiten des kirchlichen Lebens: sie zeugen von tieferen Bedürfnissen des religiösen Geistes, welche ihre Befriedigung suchen; entgegengesetzte Irrthümer oder an den Irrthum anstreifende Richtungen, durch welche sie hervorgerufen werden, verleihen ihnen ein theilweises Recht; sie weisen als Reactionen des christlichen Bewußtseyns, wenn auch mannichfach getrübte Reactionen, auf eine der Zukunft vorbehaltene reinere Reaction, einer solchen, welche einmal siegreich durchdringen wird, hin.

Wir bemerkten schon oben, daß weltlichgesinnte Bischöfe und Geistliche oft das ernstere lebendige Christenthum, statt es zu pflegen und zu fördern, vielmehr, weil es gegen ihre Art zu leben und zu handeln einen ihnen lästigen Gegensatz bildete, auf alle Weise zu unterdrücken suchten. [1]) Ernster gesinnte fromme Laien wurden von Solchen, als ihnen gefährliche Sittenrichter, [2]) verfolgt, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, oder sie sagten sich selbst von

---

1) S. oben S. 442.

2) Vergl. auch Isidor. l. V. ep. 131: *Λυττῶσι οἱ κυνῶν καὶ χοίρων βίον ἔχοντες κατὰ τῶν ἀποστολικῶν τὸν βίον.*

mit dasselbe mit dem Geburtstage des Kaisers zusammenfallen sollte.

Audius wurde als Greis nach den Gegenden des schwarzen Meeres (Scythien) exilirt. So kam er dahin, wo die Gothen sich damals niedergelassen hatten; er fand Anhänger unter den Christen dieses Volks, und er dehnte seine Würksamkeit auch auf die Bekehrung der heidnischen Gothen aus. Das Mönchsleben wurde durch die Audianer als Freunde einer streng ascetischen Richtung, unter ihnen verbreitet. Diese Sekte, welche in sich selbst nicht den Grund einer längeren Fortdauer trug, welche nur durch die Verfolgungen einen Bestand erhalten hatte, verlor sich nach und nach bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts.

Wenn es, wie wir gesehn haben, eine einseitig dogmatische Richtung gab, welche das Wesen des Christenthums in die begrifflichen Bestimmungen setzte, so wurde eben dadurch der Gegensatz einer den Zusammenhang zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen, die Bedeutung der Glaubenslehre für das christliche Leben verkennenden, einseitig ethischen Richtung hervorgerufen. Wenn Manche durch den Streit der entgegengesetzten dogmatischen Systeme, nachdem sie bald diesem, bald jenem System sich hingegeben hatten, am Ende an der christlichen Wahrheit selbst irre wurden [1]), so wurden dadurch hingegen Andre zu der Ansicht hingeführt, das Dogmatische sei überhaupt von keiner so großen Bedeutung, wie ja auch das Gelangen zu einer Sicherheit in dieser Hinsicht das menschliche Erkenntnißvermögen übersteige: nur auf das Handeln komme Alles an, und Alle, die einen guten Wandel führten, könnten bei allen sonstigen Meinungsverschiedenheiten selig werden. Zu Alexandria, wo der spekulativ dogmatische Geist am meisten vorherrschte, konnte auch am leichtesten ein

1) S. Gregor. Naz. Orat. I. f. 18: *Πρὸς πάντα λόγον ὁμοίως δυσχεραίνουσι.*

solcher Gegensatz sich bilden.[1]). Ein gewisser Rhetorius soll im vierten Jahrhundert eine Parthei, die sich zu diesem Grundsatz bekannte, gestiftet haben, welche Leute auch später unter dem Namen der Erkenntnißfeinde (γνωσίμαχοι) vorkommen.[2]) Aber es fragt sich, ob es eine zusammen-

---

1) So setzt Alexander von Lykopolis in Egypten dem Dogmatisiren der Häretiker den Grundsatz entgegen, daß das Wesen des Christenthums, in sofern es zur Bildung auch des Volks bestimmt sei, in einer populären Sittenlehre (παραγγέλματα παχύτερα) bestehe. S. die Einleitung zu dessen Schrift gegen die Manichäer in Combefis. bibliothecae Graecorum patrum auctarium novissimum Pars II.

2) Athanasius erwähnt zuerst l. I. c. Apollinarem §. 6 einen Ῥητόριος, dem er die „gottlose" Behauptung Schuld zu geben scheint, daß alle Häretiker auf ihre Weise Recht hätten. Sodann hat Philaster Haeres. §. 91 einen besondren Abschnitt von den Rhetoriis: Alii sunt in Aegypto et Alexandria a Rhetorio quodam, qui omnes laudabat haereses, dicens omnes bene sentire. Philaster erklärt aber diese Meinung nicht weiter, und es könnte seyn, daß die ganze Nachricht von dieser Sekte nur aus der dunkeln Stelle des Athanasius gebildet worden wäre. Dem Augustin h. 72 schien es unglaublich, wie es freilich ohne weitere Bestimmung der Ansicht erscheinen mußte, daß Jener etwas so Unsinniges gelehrt haben sollte. Genauer wird diese Ansicht bestimmt von dem Verfasser des Prädestinatus h. 72, nämlich so: Alle verehren Gott so gut sie können, man muß christliche Gemeinschaft halten mit Allen, welche Christus als den von der Jungfrau Gebornen *anrufen*. Es mag wohl sein, daß dieser Schriftsteller würklich von solchen Leuten gehört hatte, welche so dachten, vielleicht aber sie ohne hinlänglichen Grund Rhetorianer nannte, indem er sie ohne Grund von dem Rhetorius, den er nur aus dem Philaster kannte, ableitete. Jene Leute, von denen der Prädestinatus redet, konnten an die Stelle Philipp. 1, 18 denken. Chrysostomus sucht in einer besondren Predigt T. III. opp. f. 300 diese Stelle gegen eine solche Anwendung zu verwahren; aber Chrysostomus bekämpfte hier nicht Solche, welche dogmatischen Indifferentismus dieser Art im Ernst behaupteten, sondern solche Häretiker, denen ihre eigenthümliche Glaubenslehre wichtig genug war, welche nur diesen Grundsatz bei den katholischen Christen geltend machten, um die christliche Toleranz für sich in Anspruch zu nehmen. Theodoret hingegen könnte, wo er bei der Erklärung jener Stelle sagt: Τοῦτο τινὲς τῶν ἀνοήτων καὶ περὶ τῶν αἱρέσεων ὑπειλήφασιν εἰρῆσθαι, würklich an solche Indifferentisten gedacht haben. Johannes von Damaskus erwähnt

hängende Sekte solcher dogmatischen Indifferentisten gab, ob es nicht vielleicht nur Einzelne waren, welche durch denselben Gegensatz und dieselbe Geistesrichtung, zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gegenden, zu dieser Ansicht hingeführt wurden, von welchen Einzelnen jener Rhetorius zu Alexandria Einer mag gewesen sein. [1])

Die aus der Vermischung orientalischer Theosophie mit dem Christenthum hervorgegangenen Sekten, die gnostischen und insbesondre die manichäische, welche in den letzten Zeiten der vorigen Periode sich im römischen Reich mächtig zu verbreiten begonnen hatte, pflanzten auch in diese Periode hinein sich fort, und sie erneuten sich wahrscheinlich immer durch frische Berührung mit den Resten altorientalischer Religionssysteme an den Grenzen der asiatischen Provinzen

---

endlich haeres. 88. die *γνωσίμαχοι· Οἱ πάσῃ γνώσει τοῦ χριστιανισμοῦ ἀντιπίπτοντες, ἐν τῷ λέγειν αὐτούς, ὅτι περισσόν τι ποιοῦσιν οἱ γνώσεις τινὰς ἐκζητοῦντες ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο ζητεῖ ὁ θεὸς παρὰ χριστιανοῦ, εἰ μὴ πράξεις καλάς.*

1) Hier wären einige uns weniger bekannt gewordene kleine Sekten, welche aus dem Religionseklekticismus hervorgegangen zu seyn scheinen, zu erwähnen, wenn sie nicht vielmehr in die allgemeine Religionsgeschichte, als in die christliche Sektengeschichte gehörten. Die aus jenem vergeistigten, verfeinerten Polytheismus, der mit der Anerkennung Eines absoluten Wesens sich in Verbindung setzte, herstammenden Euphemiten, so genannt nach den Hymnen auf den allein von ihnen verehrten höchsten Gott, den Allmächtigen, welche sie in ihren Proseuchen anstimmten, die Hypsistarier (die Verehrer des *θεὸς ὕψιστος*) vielleicht mit den ersten identisch, oder vielleicht verschieden durch eine Mischung von Jüdischem und Heidnischem, bekannt durch den Vater des Gregor von Nazianz, der zuerst Mitglied dieser Sekte war, vergl. über dieselben die Schriften Böhmers und Ullmanns, die *θεοσεβεῖς* in Phönizien, entweder gleichfalls aus jenem spätern Eklekticismus hervorgegangen, oder ein Sprößling einer weit ältern Religionsgestaltung, welche den Sabäismus dem Monotheismus unterordnete, die Coelicolae, vorherrschend jüdischen Ursprungs, vielleicht von Proselyten des Thores abstammend. Die bei den Letztern vorhandene Taufe braucht nicht grade die christliche zu seyn, sondern kann in der jüdischen Proselytentaufe ihren Ursprung haben.

des römischen Reichs, und selbst von Persien aus, dem Vaterlande des Manichäismus, wo die Verwandschaft ihrer Lehren mit denen der herrschenden Religion ihre Ausbreitung befördern mußte, bis um das J. 525 ihr großer Einfluß selbst in der Regentenfamilie Ursache einer heftigen und blutigen Verfolgung gegen sie wurde. [1])

Verderblich mußte ihnen das Gesetz Diokletians, von dem wir oben, B. II. S. 871, gesprochen haben, werden. Da aber der Kaiser Constantin den unter dem Diokletian entstandenen Religionsverfolgungen überall ein Ende zu machen und eine allgemeine religiöse Toleranz einzuführen suchte, wünschte er natürlich von der Beschaffenheit der verschiedenen weniger bekannten Religionssekten und insbesondre der Manichäer, von denen so manche nachtheilige Gerüchte verbreitet waren, sich genauer zu unterrichten, um nach dem Ergebnisse seiner Nachforschungen in dieser Hinsicht sein Verfahren gegen diese Sekten zu bestimmen. Er übertrug diese Nachforschungen einem Manne, Namens Strategius, der durch seine gleiche Fertigkeit in der lateinischen wie in der griechischen Sprache zu einem solchen Geschäft besonders geeignet war, derselbe, der nachher unter dem Namen Musonianus bis zur Würde eines Präfektus Prätorio Orientis emporstieg. [2]) Die Nachrichten, welche Constantin auf diese Weise erhielt, waren vermuthlich den Manichäern günstig, und er fand darin kein Hinderniß, seine Toleranz auch auf diese Sekte auszudehnen. Da aber die Toleranzgrundsätze, von denen er anfangs geleitet worden, in die entgegengesetzten übergingen, wurden auch die besonders verhaßten Manichäer wieder Gegenstand der Verfolgung, ehe noch neue Gesetze gegen sie erlassen worden. Der Rhetor Libanius verwandte sich für sie in Palästina bei dem Statthalter dieser Provinz, daß ihnen Sicherheit zu Theil werden und es nicht Jedem erlaubt seyn sollte,

---

1) S. Theophanes Chronograph. und Cedren. ad h. a.

2) S. Ammian. Marcellin. hist. l. 15. c. 13.

sie zu beschimpfen. Ohne sie mit Namen zu bezeichnen, macht er sie doch deutlich genug kenntlich, als Solche, welche die Sonne als das zweite göttliche Wesen [1]) verehrten ohne Opfer (da solche nach den manichäischen Ideen von Einer in allen lebendigen Körpern gefesselten Seele nicht stattfinden konnten), welche ein streng enthaltsames Leben führten und den Tod für Gewinn achteten. [2]) Er sagt von ihnen, sie seyen über viele Gegenden der Erde verbreitet, überall aber wenige; sie selbst thäten keinem Unrecht, sie müßten aber von Manchen Unrecht erleiden. [3]) Seit dem Jahre 372 erschienen neue Gesetze gegen die Manichäer und immer schärfere, sie wurden wie andre Häretiker der bürgerlichen Gerechtsame beraubt, ihre Versammlungen bei schweren Strafen verboten.

Da sie zu Rom theils aus älteren Zeiten her im Verborgenen sich fortgepflanzt, theils durch die verheerenden Völkerstämme aus dem nördlichen Afrika und aus andren Gegenden verscheucht, sich in großer Anzahl in Rom versammelt hatten [4]) und dort in der Gemeinde Eingang zu finden begannen, so nahm der sehr wachsame Bischof Leo der Große mit Zuziehung der bürgerlichen Obrigkeit eine strenge Untersuchung gegen sie vor. Es gelang ihm, Viele, auch von den Vorstehern derselben, zu entdecken. [5]) Durch

1) Die Sonne, ja der offenbarende, erlösende Lichtgeist, der den Zusammenhang zwischen der sichtbaren Welt und dem höchsten Gott vermittelt, s. B. II. S. 849.

2) Als Entfesselung der von der ὕλη gefangen gehaltenen Lichtseele.

3) S. ep. 1344.

4) Leo Sermo 15: Quos aliarum regionum perturbatio nobis intulit crebriores.

5) Leo beruft sich vor seiner Gemeinde darauf, S. 15, daß durch die eigenen Aussagen der Manichäer die in ihren Versammlungen ausgeübte Wollust durchaus erwiesen sey, und auch das auf Veranlassung dieser Untersuchung gegen die Manichäer erlassene Gesetz Valentinians III. zeugt davon. Wir sind zwar nicht berechtigt, diese Beschuldigungen geradezu für unwahr zu erklären. In einzelnen Auswüchsen konnte diese

die Letztern erfuhr er die Namen der übrigen Vorsteher der überall zerstreuten und in ihrer Zerstreuung eng verbundenen Sekte, und er konnte diese Entdeckung nun benutzen, um durch seinen Briefwechsel mit fremden Bischöfen die Aufspürung der Manichäer überall zu befördern. [1]) Den Mitgliedern seiner eignen Gemeinde machte es Leo streng zur Pflicht, ihm anzuzeigen, wo Manichäer wohnten, wo sie lehrten, wen sie besuchten, in welcher Gesellschaft sie sich aufzuhalten pflegten. [2]) Diejenigen unter den ergriffenen Manichäern, welche sich nicht zum Widerruf verstanden, wurden exilirt, und es erschien ein neues, strengeres Gesetz des Kaisers Valentinian III. gegen diese Sekte. Unter dem Kaiser Justinian wurde Lebensstrafe gegen sie festgesetzt.

Obgleich ein Theil der Manichäer durch die politischen Stürme früherhin aus dem nördlichen Afrika verscheucht worden, so waren doch in diesem Welttheile, der seit dem vierten Jahrhundert einen Hauptsitz des Manichäismus bildete, noch Manche zurückgeblieben, und die Unwissenheit der vandalischen Geistlichen machte es ihnen leicht, Anhänger unter denselben zu gewinnen. Der König Hunerich, der im J. 477 zur Regierung kam, suchte durch Verfol-

---

Verbindung des Mysticismus mit der Wollust sich bilden, obgleich dem ursprünglichen Manichäismus durchaus fremd. In einer alten Verdammungsformel von Sekten dieser Art, welche Muratori in seinen anecdotis aus der ambrosianischen Bibliothek T. II. Mediolan. 1698 bekannt gemacht hat, p. 112, findet sich allerdings eine Spur davon, daß der Grundsatz mancher älterer gnostischen Sekten, daß Alles, was den vom bösen Princip herrührenden Körper angehe, für die Seele ganz gleichgültig sey, und daß man diesen daher ohne Nachtheil der Seele allen Lüsten hingeben dürfe, von späteren Sekten wieder erneuert wurde. L. c.: Si quis peccatum carnis non dicit pertinere ad animam, anathema sit. Indeß haben wir doch von der Art, wie diese Untersuchungen angestellt wurden, nicht genug Kenntniß, um das Ergebniß derselben für hinlänglich beglaubigt halten zu können.

1) S. die Chronik des Prosper ad a. 443.

2) S. Sermo 15. c. 5.

gung derselben seinen Eifer für die Orthodoxie zu zeigen, und es erregte besonders seine Wuth, daß er so viele vandalisch-arianische Geistliche unter denselben fand. Er ließ die Manichäer theils auf dem Scheiterhaufen sterben, theils zu Schiffe fortsenden. [1]) Auf diese Weise kamen nun auch wahrscheinlich wieder viele derselben nach Europa, und diese pflanzten den Samen solcher Lehren unter den Unruhen dieser Zeit bis zu späteren Geschlechtern fort.

Die erneuten Verfolgungen beweisen, wie wenig man durch dieselben ausrichtete. Durch diese wurde die Ausbreitung der Manichäer vielmehr befördert. Sie rühmten sich des Märtyrerthums für die Wahrheit; ihre Vorsteher, die electi, glaubten sich als die ächten Jünger Christi darstellen zu können, indem sie ihre Armuth, ihre strenge Enthaltsamkeit mitten unter Verfolgungen dem gemächlichen Leben der katholischen Geistlichkeit im Überflusse irdischer Güter entgegenstellten.[2]) Als strenge Asceten konnten sie sich auch oft unter der Larve des Mönchthums verbergen und sich Verehrung verschaffen, indem man ihre häretische Richtung nicht bemerkte. [3]) Sie wohnten dem Gottesdienste in den katholischen Kirchen bei, indem man sie nur dadurch zu er-

---

1) S. Victor Vitensis hist. persecut. Vandal. l. II. init.

2) So sagt der Manichäer Faustus sich mit den katholischen Geistlichen vergleichend: „Vides pauperem, vides mitem, vides pacificum, puro corde, lugentem, esurientem, sitientem, persecutiones et odia sustinentem propter justitiam, et dubitas, utrum accipiam evangelium?" Augustin. c. Faustum l. V. c. 1.

3) Dies sieht man aus dem Gesetze v. J. 381 Cod. Theodos. l. 16. Tit. 5. l. 7. Nec se sub simulatione fallaciae eorum scilicet nominum, quibus plerique, ut cognovimus, probatae fidei et propositi castioris dici ac signari volent, maligna fraude defendant, cum praesertim nonnulli ex his Encratitas, Apotactitas, Hydroparastatas, vel Saccophoros nominari se velint, et varietate nominum diversorum velut religiosae professionis officia mentiantur. Auch sonst findet sich manche Spur von der Verbreitung des Manichäismus unter Mönchen, s. z. B. Theodoret. hist. religios. T. III. p. 1146. Εὐχῖται ἐν μοναχικῷ προσχήματι τὰ Μανιχαίων νοσοῦντες. Isidor. Pelus. I, 52.

kennen vermochte, daß sie nach ihren ascetischen Grundsätzen an dem geweihten Wein Theil zu nehmen Bedenken trugen. Manche unter ihnen konnten an die geltende kirchliche Terminologie sich anschließen, einen anderen mystischen Sinn ihr unterlegend, wie ein Agapius, [1]) welcher auch in der Bekämpfung des Eunomius seine Rechtgläubigkeit zeigte. Faustus aus Mileve in Numidien [2]) würkte durch seine gewandte Beredtsamkeit und durch einen blendenden Witz, dem aber gründliches Urtheil nicht zur Seite ging, für die Ausbreitung der Sekte. Er wußte, wie auch andere Manichäer, die Blößen, welche die katholische Kirche in Lehre und Leben selbst darbot, für seinen Zweck gut zu benutzen. Das Mysteriöse in den Symbolen und Lehren der Manichäer, das Versprechen besonderer Aufschlüsse höherer Weisheit im Gegensatz gegen den vorgeblichen blinden Autoritätsglauben der herrschenden Kirche, die enge Verbrüderung, in der sie lebten, alles Dies war anziehend für Viele: begierig traten sie in die Zahl der auditores ein, sich sehnend nach den hohen Geheimnissen, in die sie als electi eingeweiht werden sollten.

Auch bildeten sich manche neue Mischungen orientalischer Theosophie und des Christenthums, sey es aus dem Manichäismus hervorgehend oder unabhängig von demselben, wie ein Aristokritus ein Werk unter dem Namen *θεοσοφία* schrieb, in welchem er zu zeigen suchte, daß Judenthum, Hellenismus und Christenthum verschiedene Formen Einer Offenbarung des Göttlichen seyen, und er selbst bekämpfte dabei den Mani. [3])

1) Von dessen Schriften s. Phot. cod. 179.

2) Von dessen Werke zur Vertheidigung der manichäischen Lehre gegen die katholische Kirche Augustin in seiner Widerlegungsschrift bedeutende Bruchstücke mitgetheilt hat.

3) *Ἀριστοκρίτου βίβλος, ἐν ᾗ πειρᾶται δεικνύναι τὸν ἰουδαϊσμὸν καὶ τὸν ἑλληνισμὸν καὶ τὸν χριστιανισμὸν ἓν εἶναι καὶ τὸ αὐτὸ δόγμα καὶ καθάπτεται καὶ τοῦ Μανέντος.* S. die Anathematismen in Jac. Tollii insignia itinerarii Italici p. 142.

So erscheint als ein neuer Sprößling dieser theosophischen Richtung in den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts in Spanien die Sekte des Priscillianisten, welche mit dem Manichäismus manches Verwandte hat, doch nicht in dem Maaße, daß man mit Sicherheit auch ihren Ursprung dahin zurückführen könnte. Ihr erster Saame wird von einem Manne aus Memphis, Namens Marcus, abgeleitet. Dieser reisete nach Spanien und soll einem Rhetor Elpidius und einer Frau, Namens Agape, seine Lehren mitgetheilt haben. Von ihnen soll Priscillianus, ein angesehener und reicher Mann in Spanien, geachtet wegen seines frommen, strengen Lebenswandels, der sich wohl schon seit längerer Zeit mit Nachforschungen über Gegenstände dieser Art viel beschäftigt hatte, [1]) diese Lehren empfangen haben, und er wurde durch die systematische Ausbildung derselben und durch ihre Verbreitung der Stifter der Sekte. Die Beredtsamkeit Priscillians und seine ascetische Strenge, welche ihm im Gegensatz mit dem weltlichen Leben vieler Geistlichen desto größere Verehrung erwarb, verschafften ihm viele Anhänger, und unter diesen waren sogar Bischöfe, wie Instantius und Salvianus. Der Bischof Hyginus von Cordova trat zuerst gegen sie auf, und durch ihn wurde der Bischof Idacius von Emerita (Merida) zur Verfolgung dieser Sekte angereizt. Aber durch sein heftiges und gewaltthätiges Verfahren beförderte derselbe vielmehr ihr Umsichgreifen, und selbst Hyginus wurde nachher mit der Art, wie man gegen die Priscillianer verfuhr, unzufrieden und warf sich zu ihrem Beschützer auf. Darauf versammelte sich im J. 380 eine bedeutende Synode zu Cäsaraugusta (Saragossa), welche das Verdammungsurtheil über die Priscillianer aussprach und Vorkehrungen gegen die Verbreitung dieser Sekte zu treffen suchte. Sie übertrug dem Bischof Ithacius von Sossuba die Sorge für die Vollziehung dieser Beschlüsse. Sie hätte keine schlechtere Wahl treffen kön-

1) Multa lectione eruditus. Sulpic. Severi hist. sacr. l. II. c. 46.

nen, als diesen der Fleischeslust ergebenen Mann, dem aller Sinn für das Geistliche durchaus fehlte. [1])

Von der Kirche ausgeschlossen, verfuhren die Anhänger Priscillians nun desto durchgreifender, um ihre Parthei zu befestigen: sie wagten es, den Priscillian selbst zum Bischof von Avila zu machen. Idacius und Ithacius suchten aber, wie es ihres Charakters würdig war, durch mancherlei Machinationen die Hülfe der weltlichen Macht gegen die Priscillianer zu gewinnen und sie so zu unterdrücken. [2]) Würklich gelang es ihnen durchzusetzen, daß durch ein kaiserliches Reskript Priscillian und alle seine Anhänger zum Exil verurtheilt wurden. Die Letzteren hofften durch den Einfluß der beiden angesehensten abendländischen Bischöfe diese Entscheidung rückgängig machen zu können, und die Häupter der Sekte begaben sich deshalb zu dem Bischof Damasus von Rom und dem Bischof Ambrosius von Mailand, um sich vor diesen Männern zu rechtfertigen; aber dies konnte nur ein vergeblicher Versuch seyn. Besser gelang es ihnen, durch das Geld Priscillians einen angesehenen Staatsbeamten, den magister officiorum Macedonius, zu bestechen, und durch dessen Einfluß wurde jenes erste Reskript zurückgenommen, und es erschien die Verordnung, daß die den Priscillianern entrissenen Kirchen ihnen wiedergegeben werden sollten.

Da Ithacius nicht aufhörte, die Priscillianer zu verfolgen, wurde er selbst als Ruhestörer angeklagt, und er flüchtete sich nach Gallien. Schon sollte er von Trier nach Spanien zurückgeführt und dort vor Gericht gestellt werden, als eine große politische Veränderung der ganzen Sache eine andere Wendung gab. Man hörte, daß Maximus, der sich in Britannien zum Kaiser aufgeworfen, nach

1) Wie ihn Sulpicius Severus schildert hist. sacr. l. II. c. 50: Nihil pensi, nihil sancti habuisse. Fuit enim audax, loquax, impudens, sumptuosus, ventri et gulae plurimum impertiens.

2) Sulpicius Severus nennt dieses parum sana consilia.

Trier kommen werde. Dort erwartete ihn Ithacius, und er übergab ihm bei seiner Ankunft ein Klaglibell voll harter Beschuldigungen gegen Priscillian und dessen Anhänger. Der neue Kaiser nahm die Klage an und hatte wohl anfangs nur die Absicht dabei, seinen Eifer für die reine Lehre zu zeigen; wie er sich dessen rühmt in seinem an den römischen Bischof Siricius erlassenen Schreiben. Er behandelte die Sache als eine rein kirchliche; er verordnete, daß alle der Theilnahme an der Verbreitung jener Irrlehren Verdächtige vor einer im J. 384 zu Burdegala (Bordeaux) versammelten Synode erscheinen sollten. Instantius und und Priscillian erschienen zuerst vor derselben. Nachdem der erstere, weil, was er zu seiner Vertheidigung sagte, nicht richtig befunden wurde, von seiner bischöflichen Würde entsetzt worden, kam Priscillian selbst dem Urtheilsspruch, den er erwarten konnte, zuvor, indem er an den Kaiser appellirte, durch welchen Schritt der Verblendung er sich selbst das Verderben bereiten mußte. Die Bischöfe unterließen, theils aus charakterloser Schwäche, theils aus feindseligen Absichten gegen die Priscillianer, gegen ein Versehen zu protestiren, welches durchaus den Grundsätzen des damaligen abendländischen Kirchenrechts widerstritt, indem hier eine rein geistliche Angelegenheit vor ein weltliches Tribunal gebracht wurde.

So wurden nun alle Angeklagte und Verdächtige vor den Richterstuhl des Kaisers selbst citirt. Idacius und Ithacius gaben sich zu Anklägern her, und Ithacius soll geneigt gewesen seyn, alle Menschen von einem ernsteren und strengeren christlichen Leben, für das er keinen Sinn hatte, Alle, welche sich mit dem Studium der Bibel viel beschäftigten, oder viel fasteten, des Priscillianismus verdächtig zu machen.[1]) Ein wahrhaft frommer Mann, der

1) Die Worte des Sulpicius Severus: Hic stultitiae eo usque processerat, ut omnes etiam sanctos viros, quibus aut studium inerat lectionis aut propositum erat certare jejuniis, tanquam Priscilliani socios aut discipulos in crimen arcesseret.

sich damals zu Trier aufhielt, erklärte sich aber nachdrücklich gegen dies ungeistliche Verfahren. Es war der Bischof Martinus von Tours.[1])

Er erklärte es für etwas Unerhörtes, daß eine kirchliche Angelegenheit von einem weltlichen Gerichte nach weltlichem Rechte gerichtet werden sollte. Er bat den Maximus, das Leben der Unglücklichen zu schonen: genug sey es, wenn sie durch bischöflichen Urtheilsspruch für Irrlehrer erklärt und der Kirchen beraubt würden. Während der Anwesenheit des Martinus zögerte man würklich mit der gerichtlichen Untersuchung, und der Kaiser versprach ihm vor seiner Abreise, daß kein Blut vergossen werden solle. Nach der Abreise des Martinus aber ließ sich der Kaiser durch den Einfluß zweier Bischöfe, Magnus und Rufus, wieder umstimmen, und er folgte um desto lieber den Aufforderungen derjenigen Bischöfe, welche zur Strenge riethen, weil die Güter des reichen Priscillian und der Anhänger desselben seine Habsucht anzogen.[2]) Er übertrug einem strengen Mann, dem Präfekten Euodius, die Untersuchung der Sache. Priscillian wurde nicht allein als Irrlehrer, son-

---

1) Obgleich von heidnischen Eltern abstammend, hatte er schon als Kind den Samen des Christenthums in sein Gemüth aufgenommen, gegen seinen Willen wurde er Soldat und zeigte im Kriegsdienste christliche Frömmigkeit, dann wurde er Mönch, endlich Bischof. Die Verehrung seiner Zeit nannte ihn einen Wunderthäter. S. die Lebensbeschreibung von seinem enthusiastischen Verehrer, der ihn persönlich kennen gelernt hatte, nur in Uebertreibungen sich verlierend, zu wenig des Aechthistorischen und characteristisch Eigenthümlichen von ihm berichtet, des Sulpicius Severus und dessen Dialogen.

2) Sulpicius Severus, der den Maximus gern entschuldigte, sagt, Dialog. III. c. 9, daß die Meisten damals die Habsucht des Kaisers in Verdacht hatten, si quidem in bona eorum inhiaverat, und der Heide Pacatus Drepanius sagt in seinem Panegyrikus auf den Kaiser Theodosius d. G. c. 29 von der Ursache der Neigung des Maximus für diese Bischöfe, die er nominibus antistites, revera autem satellites atque carnifices nennt: a quibus tot simul votiva veniebant, avaro divitum bona.

dern auch als Verbrecher verurtheilt. Er sollte solche Lehren verbreitet haben, durch welche unnatürliche Wollust gutgeheißen und befördert wurde. In den geheimen Versammlungen der Sekte sollten Ausschweifungen dieser Art stattgefunden haben. Maximus berief sich in seinem Brief an den römischen Bischof Siricius darauf, daß durch das Geständniß der Priscillianer selbst die von ihnen begangenen Verbrechen bekannt geworden seyen.[1] Aber es erhellt leicht, daß Alles darauf ankommt, auf welche Art dies Geständniß erfolgte. Ein durch die Folter erpreßtes Bekenntniß, wie dieses höchst wahrscheinlich war,[2] kann nicht beweisend seyn, und selbst das Bedürfniß des Kaisers, sich vor dem römischen Bischof zu rechtfertigen, kann das Bewußtseyn seiner Schuld verrathen.

Das Ergebniß dieser gerichtlichen Untersuchung hatte zur Folge, daß Priscillian und mehrere seiner vornehmsten Anhänger mit dem Schwerdt hingerichtet,[3] andere, nachdem ihre Güter confiscirt worden, nach der Insel Syllina (Scilly) deportirt wurden.

Nur Einer der zu Trier versammelten Bischöfe, Theognist, erklärte sich, ohne den Zorn des Maximus zu fürchten, auf das Nachdrücklichste gegen dies ganze Verfahren, und er sagte sich los von der Kirchengemeinschaft mit allen Denen,

---

1) In diesem zuerst von dem Cardinal Baronius aus der Bibliothek des Vatican bekannt gemachten Briefe sagt Maximus: Caeterum quid adhuc proxime proditum sit Manichaeos sceleris admittere, non argumentis, neque suspicionibus dubiis vel incertis; sed ipsorum confessione inter judicia prolatis, malo quod ex gestis ipsis tua sanctitas, quam ex nostro ore cognoscat; quia hujuscemodi non modo facta turpia, verum etiam foeda dictu proloqui sine rubore non possumus.

2) Pacatus Drepanius erwähnt bei dieser Untersuchung l. c. ausdrücklich die gemitus et tormenta miserorum.

3) Unter den Hingerichteten war auch die angesehene und reiche Wittwe Euchrotia, von welcher Pacatus Drepanius l. c. sagt: Exprobrabatur mulieri viduae nimia religio et diligentius culta divinitas. Quid hoc majus poterat intendere accusator sacerdos?

welche an demselben Theil genommen hatten. Die Stimme dieses Einzelnen vermochte nicht viel; aber er sollte nun eine mächtige Hülfe erhalten. Der Bischof Martinus war im Begriff wieder nach Trier zu kommen, um die Gnade des Kaisers für Viele, welche in die letzten politischen Kämpfe verwickelt waren, anzuflehen. Die Bischöfe, welche dies hörten, fürchteten seinen großen Einfluß. Durch ihre Vorstellungen dazu bewogen, ließ Maximus dem Martinus, ehe er in die Stadt kam, sagen, er solle nicht kommen, wenn er nicht mit den Bischöfen Frieden halten wolle. Martinus antwortete, er werde kommen mit dem Frieden Christi.

Als er in Trier ankam, schloß er sich dem Theognist an, und vergeblich waren alle Bemühungen des Maximus, die Bischöfe bei ihm zu entschuldigen, vergeblich alle seine Vorstellungen, um ihn mit der Parthei des Ithacius zu versöhnen, bis er ihn mit Unwillen entließ.

Unterdessen hatte der Kaiser beschlossen, eine Militärcommission mit unbeschränkter Vollmacht nach Spanien zu schicken, um die Untersuchung gegen die Priscillianer und die Bestrafung derselben fortzusetzen. Wäre dies vollzogen worden, so würden wohl nicht allein Priscillianer, sondern auch Andere, nach deren Güter man lüstern war, oder deren bloße Gesichtsfarbe und ascetische Tracht man für ein Merkmal des Priscillianismus ansehen konnte, [1]) Opfer der Verfolgung geworden seyn. Martinus hatte seit seiner ersten Zusammenkunft mit dem Maximus in ihn gedrungen, daß er diesen Beschluß nicht ausführen sollte; aber dieser hatte ihm ausweichende Antworten gegeben. Nun hörte Martinus auf einmal, daß die mit der Vollmacht versehenen Tribunen würklich nach Spanien abgesandt worden. Er eilte sogleich, obgleich es schon Nacht war, in den kaiserlichen Palast, und er versprach dem Kaiser, den Bischöfen die

1) Sulpic. Sever. Dialog.: Cum quis pallore potius aut veste quam fide haereticus aestimaretur.

Kirchengemeinschaft zu bewilligen, wenn er die Tribunen zurückrufen würde; und durch dies Nachgeben nur für den Augenblick rettete er viele Unglückliche.

Wenngleich Manche durch den blinden Eifer gegen die Häretiker und durch das von Augustin [1]) geltend gemachte unsittliche Princip, daß man durch die Furcht vor leiblichen Leiden die Verirrten zur Wahrheit und zum Heil zurückzuführen suchen dürfe, [2]) sich bewegen ließen, auch jenes Verfahren zur Unterdrückung der Irrlehren gutzuheißen, oder wenigstens ungerügt zu lassen, so erklärten sich doch bedeutende Stimmen dagegen. Als Ambrosius von Mailand späterhin, um für den jungen Kaiser Valentinian II. zu unterhandeln, nach Trier kam, scheute er sich nicht, die Ungnade des Maximus sich zuzuziehen, indem er den Bischöfen, welche an jenem Verfahren Theil gehabt hatten, die Kirchengemeinschaft verweigerte, [3]) und er verglich sie mit den Pharisäern, welche auf die Bestrafung der Ehebrecherin nach dem bürgerlichen Rechte bei Christus angetragen hätten. [4]) Der römische Bischof Siricius erklärte sich auf gleiche Weise wie Ambrosius. [5]) Ithacius wurde nachher

---

1) S. oben S. 421—427.

2) Leo d. G., freilich voraussetzend, daß Priscillian alle Sittlichkeit zerstörende Lehren vorgetragen habe, sagt von diesem Verfahren gegen die Häretiker ep. 15 ad Turribium: Profuit diu ista districtio ecclesiasticae lenitati, quae etsi sacerdotali contenta judicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen Christianorum principum constitutionibus adjuvatur, dum ad spiritale nonnunquam recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium.

3) Wie Ambrosius selbst erzählt ep. 24 ad Valentinianum: Me abstinere ab iis, qui aliquos, devios licet a fide, ad necem petebant.

4) Ep. 26 ad Irenaeum: Quid enim aliud isti dicunt, quam dicebant Judaei, reos criminum legibus esse publicis puniendos, et ideo accusari eos etiam a sacerdotibus in publicis judiciis oportuisse, quos adserunt secundum leges oportuisse puniri.

5) Man muß dies schließen aus dem VI. Canon des Concils zu Turin. Harduin. I. f. 959, wo die Entscheidungen des Ambrosius und des römischen Bischofs als gleichstimmig zusammengestellt werden.

von seinem bischöflichen Amt entsetzt, und noch eine Zeit lang dauerte die Spaltung zwischen diesen beiden Partheien der Bischöfe, Denen, welche das Verfahren gegen die Priscillianer guthießen, und Denen, welche es verdammten.

Übrigens konnte der Tod Priscillians und seiner Freunde die Unterdrückung der Sekte nicht herbeiführen, sondern im Gegentheil mußte diese dadurch einen neuen Schwung des Enthusiasmus [1]) erhalten. Priscillian und Manche der mit ihm Hingerichteten wurden von der Sekte als Märtyrer verehrt.

Was die Lehren Priscillians betrifft, so finden wir in denselben, so weit wir sie aus den dürftigen Beschreibungen

1) Mit welchem Argwohn man im Anfang des fünften Jahrhunderts die aus Spanien kommenden Christen, und besonders Mönche (weil ja der Priscillianismus oft unter der Larve des Mönchsthums erschien) betrachtete, aus Furcht vor der dort verbreiteten priscillianischen Häresie, dies zeigt sich an dem Beispiele des Mönchs Bachiarius, welcher sich in seiner Schrift de fide und seiner Trost- und Ermahnungsschrift an einen gefallenen Mönch (ad Januarium de reparatione lapsi) als Glaubens- und Sittenlehrer eine gemäßigte und milde Denkart zeigt. Vielleicht durch die politischen Bewegungen aus Spanien verscheucht, begab er sich nach einer andren Gegend des Abendlandes, wo er mehr Ruhe zu finden hoffen konnte. (Ob nach Rom, wie aus der Nachricht des Gennadius c. 24 zu schließen wäre, bleibt ungewiß, da diese Nachricht sonst manches offenbar Unrichtige enthält.) Wie es scheint, wollte man ihn aber in kein Kloster aufnehmen, und die Bischöfe hatten auch Bedenken, die Kirchengemeinschaft ihm zu bewilligen, weil sie ihn wegen des Landes, aus dem er kam, der Häresie verdächtig hielten. Dies veranlaßte ihn zu seiner Rechtfertigung sein Glaubensbekenntniß zu schreiben, das zuerst von Muratori in dem zweiten Bande der schon angeführten Sammlung der Anecdota aus der ambrosianischen Bibliothek herausgegeben worden, wieder abgedruckt in Galland. bibl. patr. T. IX. Die Art, wie er nun hier seine Orthodoxie besonders in der Lehre von der Dreieinigkeit, der Menschheit Christi, der Auferstehung, dem Ursprung der Seele, von der Ehe, von dem ascetischen Leben und vom Canon d. h. S. antithetisch rechtfertigt, beweiset deutlich, daß es der Verdacht einer Ansteckung von der in seinem Vaterlande so sehr verbreiteten priscillianischen Häresie war, gegen den er sich zu rechtfertigen hatte.

der Gegner kennen,[1]) Dualismus und Emanationslehre mit einander verbunden, dem Gnosticismus und dem Manichäismus verwandte Elemente. Er nahm eine Emanationswelt des Lichtreichs in mannichfachen Abstufungen mit Einem Urwesen an der Spitze der ganzen Daseynskette und ein dieser Lichtwelt entgegenstehendes Reich der Finsterniß oder das Chaos mit demselben entsprechenden Emanationen, die Mächte der Finsterniß, an deren Spitze der Satan steht.[2]) Die Seelen, von göttlichem Wesen entsprossen, werden ausgesandt, um die Mächte der Finsterniß zu bekämpfen; sie leisten vor Gott das Gelübde, standhaft zu kämpfen, und die Engel des Lichtreichs feuern sie durch ihre Ermahnungen an. Durch die sieben Himmel, das kann heißen, die Reiche der sieben Sterngeister,[3]) welche die die Grenze zwischen dem Lichtreich und dem Reich der Finsterniß bilden, steigen sie zur Bekämpfung desselben herab, und wahrscheinlich war die priscillianische Ansicht die, daß die Seele aus diesen verschiedenen siderischen Regionen ein entsprechendes siderisches Vehikel sich aneigne und mitbringe.[4]) Doch nun gelingt es den Mächten der Finsterniß, die Seele zu sich herabzuziehen und sie in Körper zu fesseln.[5]) Daß dies aber so geschah, ist nichts Zufälliges,

1) Besonders das Commonitorium des Orosius an Augustin, Augustin. haeres. 70 und das Antwortschreiben des Bischofs Leo d. G. an den Bischof Turribius von Asturica (Astorga), in welchem er den Bericht des letztern von der Lehre dieser Sekte zur Widerlegung derselben größtentheils mit aufnimmt.

2) Satanam ex Chao et tenebris emersisse. Leo ad Turrib. c. 6.

3) Hier zu vergleichen die Lehre der Ophiten.

4) Wenn man aber berücksichtigt, daß Priscillian die in der äthiopischen Uebersetzung uns bekanntgewordene Ascensio Isajae (ed. Lawrence. Oxon. 1819) benutzte, so wird es wohl wahrscheinlicher, daß er unter den sieben Himmeln sieben stufenmäßig auf einander folgende Klassen der höhern Geisterwelt, sieben Stufen der höhern Emanationswelt nach der kabbalistischen Theologie verstanden hat. Auch fragt es sich, ob die siderische Welt nach seiner Theorie ganz dem Reiche des Bösen angehört oder dem gnostischen Reich des Demiurgos vielmehr entspricht.

5) Nach Leo's Darstellung c. 10 setzte Priscillian eine der Geburt

sondern die Mächte der Finsterniß mußten so den Absichten der göttlichen Weisheit zur Zerstörung ihres eigenen Reiches dienen. Die himmlischen Seelen sollten das Reich der Finsterniß in seinem Sitz selbst vernichten, wie dies durch die Erlösung würklich vollzogen wurde.[1])

Den zwölf siderischen Mächten, den zwölf Zeichen des Thierkreises, denen der Mensch durch seinen Körper (dessen verschiedene Theile und Glieder Priscillian den verschiedenen Gestirnen jenes Thierkreises zueignete) verwandt und unterworfen seyn sollte, setzte er entgegen die zwölf himmlischen Mächte, dargestellt unter den Namen der zwölf Patriarchen, unter deren Leitung zu stehen die ihnen ihrer Abkunft nach verwandte Seele zu stehen berufen war. Daher vereinigt der Mensch, nach Seele und Leib das Weltall im Kleinen darstellend, die höhere und die niedere Welt, Himmel und Erde in sich.[2]) Vermöge jener in der Natur des Körpers, in welchem die Seele durch die Mächte der Finsterniß eingekerkert worden, gegründeten Abhängigkeit bleibt der Mensch dem Einfluß der Gestirne unterworfen, bis die

---

vorangehende frühere Schuld; aber offenbar tragen die Darstellungen des Orosius und des Augustinus, denen wir gefolgt sind, mehr den Charakter der Ursprünglichkeit, und Worte aus einem Brief Priscillians bestätigen diese Darstellung. Wenn man annehmen müßte, daß Leo's Entwickelung mit der augustinischen zu vereinigen sei, so könnte die Vereinigung im Sinne Priscillians nur darin gesucht werden, daß das Sich-überwindenlassen von den Mächten der Finsterniß als eine Verschuldung dargestellt werde, was Leo nur nicht auf die rechte Weise, nicht dem Ideenzusammenhang Priscillians gemäß verstanden hätte.

1) Hier erkennt man den allgemeinen Grundsatz Priscillians, der sich auch in dem manichäischen System findet, arte non potentia Dei agi omnia bona in hoc mundo. Das Lichtreich nöthigt durch seine siegreiche Weisheit die Fürsten der Finsterniß gerade da, wo sie übermüthig zu sein und zu siegen scheinen, seinen Absichten zu dienen und sich selbst den Sturz zu bereiten.

2) Die Worte des Priscillianus in einem Briefe: **Haec prima sapientia est, in animarum typis divinarum virtutum intelligere naturas et corporis dispositionem, in qua obligatum coelum videtur et terra.**

gottverwandte Seele durch die Gemeinschaft mit jener höhern Region des Daseyns, aus der sie abstammt, die Macht erhält, sich von jenem niederen Einflusse frei zu machen. Zur Befreiung der Seele erschien der Erlöser auf Erden. Es läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, wie Priscillian von der göttlichen und von der menschlichen Natur Christi dachte. Es ist gewiß, daß er von dem Verhältnisse des Sohnes Gottes zur Trinität, wie von dieser überhaupt, monarchianische Vorstellungen hatte. Nach seiner Theorie von dem Körper als dem Sitz des Bösen, von der Geburt als einem Werk der Mächte der Finsterniß, konnte er die Geburt Jesu mit einem wahren menschlichen Körper von irdischem Stoffe nicht gelten lassen. Wenn also auch die Angabe Leo's richtig ist,[1]) daß die Priscillianer das Prädikat des Eingebornen dem Erlöser nur in der Hinsicht beilegten, weil er allein von der Jungfrau geboren sey, so ist doch gewiß dies nicht so zu verstehen, als ob Priscillian die kirchlichen Vorstellungen von der Geburt Jesu durchaus getheilt hätte. Er konnte dies Prädikat in diesem Sinne um desto mehr hervorheben, wenn er zu dem Auszeichnenden der Geburt Jesu auch dies rechnete, daß er einen Körper von höherem Stoffe mitbrachte, und also das Geborenwerden bei ihm etwas ganz Anderes bezeichnet als bei den übrigen Menschen. Aus den Antithesen aber, welche das Concil zu Toledo im J. 400 den Priscillianern entgegenstellte, erhellt, daß sie Christus als denjenigen, der nicht geboren werden könne (innascibilis), bezeichneten, daß sie behaupteten, die göttliche Natur Christi und die leibliche seyen Eine und dieselbe. Was die manichäische Auffassungsform zu enthalten scheint: Die Eine göttliche Lichtnatur stelle sich dem sinnlichen Auge nur dar unter der Scheinform der Sinnlichkeit. Leo sagt auch, daß sie das Weihnachtsfest deshalb mit der Kirche nicht feiern konnten, weil sie von der Erscheinung Christi doketisch dachten. Wenn Priscillian

1) L. c. c. 3.

besonders hervorhob, was Christus durch sein Leiden zur Erlösung gewürkt, so scheint dies zwar mit seiner doketischen Ansicht nicht recht übereinzustimmen. Aber die Art, wie er sich darüber ausdrückt, läßt sich doch auch verstehen, wenngleich er wie Mani dem Leiden Christi nur eine symbolische Bedeutung beilegte. [1]) Wie die zwölf Zeichen des Thierkreises bei der Geburt des äußeren Menschen würksam sind, so die ihnen entgegengesetzten zwölf himmlischen Mächte bei der Wiedergeburt, durch welche der innere Mensch wieder zur Gemeinschaft mit der göttlichen Substanz, aus der er herstammt, umgebildet werden soll. [2]) Was von Christus prädicirt wird, daß er vom Weibe geboren, aber vom heiligen Geiste erzeugt sey, [3]) das wandten die Priscillianer auf alle Söhne der Verheißung an. Es fragt sich aber, ob sie dies von der Geburt verstanden, insofern das innere Wesen des Menschen von Gott entsprossen, oder von der Wiedergeburt als Gegensatz gegen die Geburt.

Wie schon aus dem, was die Priscillianer von den Patriarchen sagten, hervorgeht, ließen sie auch die Autorität des alten Testaments gelten, indem sie dasselbe durch allegorische Erklärung sich aneigneten. Wobei es doch noch bestehen konnte, daß sie den Gott des alten Testaments von dem Gott des Evangeliums unterschieden. [4]) Außer den kanonischen Schriften des alten und des neuen Testaments gebrauchten sie aber auch manche apokryphische, wie z. B.

---

1) Christus habe durch sein Leiden — sagte Priscillian — den Schuldbrief Col. 2, 14, vermöge dessen die Seele von den Mächten der Finsterniß in dem Körper gefangen gehalten wurde und dem siderischen Einflusse dienstbar war, ausgetilgt.

2) Leo c. 13: Duodecim virtutes, quae reformationem hominis interioris operantur, — ut in eam substantiam, de qua prodiit, reformetur.

3) Leo c. 9: Filios promissionis ex mulieribus quidem natos; sed ex spiritu sancto conceptos.

4) Wie dies durch die achte Antithese des Concils zu Toledo ihnen Schuld gegeben wird.

den Lobgesang Christi, den er zuletzt nach dem Ölberge gehend, Matth. 26, 30, gesungen haben und der nur unter den Geweihten fortgepflanzt worden seyn sollte. [1])

Die Moral der Priscillianer war, wie ihre Lehre von dem Ursprung des Körpers es verlangte, eine streng ascetische, welche Enthaltungen aller Art und den Cölibat gebot. Die Vorwürfe von Ausschweifungen, welche ihnen gemacht werden, sind wenigstens nicht hinreichend beglaubigt. Sehr lax waren aber, wie bei den meisten theosophischen Sekten im Zusammenhange mit der Unterscheidung einer esoterischen und einer exoterischen Lehre ihre Grundsätze über Wahrhaftigkeit. Sie behaupteten, daß eine Lüge zu einem heiligen Zweck, wie zur Beförderung der Fortpflanzung ihrer Mysterien, erlaubt sey, daß man der Menge durch Anschließung an ihre fleischlichen Vorstellungen dasjenige verbergen dürfe, was sie zu verstehen doch nicht im Stande sey. Nur den Erleuchteten, also den Mitgliedern der Sekte, sey man die volle Wahrheit zu sagen verpflichtet, und um diese Beschränkung der Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit zu begründen, gebrauchten sie die nach ihrem Sinn verdrehte Stelle Ephes. 4, 25. Ihr Bischof Dictinnius, der auf dem Concil zu Toledo im J. 400 zur katholischen Kirche übertrat, hatte ein Buch unter dem Namen der Wage [2]) geschrieben, in welchem diese Grundsätze entwickelt und vertheidigt wurden. Es erhellt aber auch aus diesem ihrem Princip, daß ihre eigenen Aussagen über die Beschaffenheit der Sekte und ihrer Lehren, so wie die Widerrufserklärungen ihrer zur katholischen Kirche wieder übertretenden Mitglieder, kein großes Zutrauen verdienten.

Manche katholische Geistliche glaubten nun, daß man, um die Priscillianisten zur wahren Aussage über den Inhalt ihrer Lehre zu bewegen, sich eine ähnliche Verstellung erlauben dürfe und müsse. Augustin aber schrieb gegen

1) S. Augustin. ep. 237 ad Ceretium.

2) Libra.

dieses Verfahren ein durch die unbedingte Verdammung der Lüge, unter welchem guten Scheine sie sich auch darstellen mochte, in der Geschichte der christlichen Sittenlehre Epoche machendes Buch, welches ausgezeichnet durch die Begeisterung für die Idee der Wahrhaftigkeit zur Bekämpfung der laxeren Grundsätze in der abendländischen Kirche viel beigetragen hat, wie Augustin schon früher in seinem merkwürdigen Streit mit Hieronymus über Gal. 2 die Lehre einer officiosum mendacium eifrig bestritten hatte. [1])

Die Befolgung jenes Grundsatzes der Priscillianer erleichterte ihnen auch natürlich die Fortpflanzung der Sekte mitten unter allen Verfolgungen; und dazu kamen nachher die politischen Stürme, welche die Völkerwanderung über Spanien herbeiführte, und unter denen die kirchliche Aufsicht nicht so genau und streng fortgeführt werden konnte. Da das Concilium zu Braga im J. 563 [2]) es für nöthig hielt, von Neuem solche Gesetze zu geben, welche die Entdeckung und Unterdrückung der Priscillianisten zum Zweck hatten, so erhellt daraus, wie lange sie sich fortzupflanzen vermochten, und wie leicht es geschehen konnte, daß sie noch bis in die folgende Periode hinein einen Samen ihrer Lehren verbreiteten.

Wenngleich diese Nachwürkungen älterer orientalischer Sekten in ihrem Verhältnisse zu der Entwickelungsgeschichte dieser Periode unbedeutenderer scheinen, so wurden sie doch, in die folgenden Jahrhunderte fortgepflanzt, ein wichtiges Mittel in der Hand Gottes, um die Reaction des christlichen Bewußtseyns gegen das jüdische Element in der kirchlichen Theokratie anzuregen.

---

1) Sein Buch de mendacio ad Consentium.

2) Concilium Bracarense I.

Sach- und Namenverzeichniß

des dritten und vierten Bandes.

(Bei fortlaufenden Seitenreihen findet sich die nähere Angabe des Inhalts im Inhaltsverzeichniß.)

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.



I.

K.

L.

M.

N.

O.

R.

S.

T.

U.

V.

Druckfehler.

Im Motto des Bd. III von St. Martin lies le Christianisme.
S. 54. Z. 9 v. u. lies τουτῳὶ.
S. 691 Z. 3 v. u. lies μετοχῇ.

Gedruckt bei den Gebr. Unger in Berlin.




3 2044 069 550 960